فصلية إيران والعرب

١٥-١٦

العددان الخامس عشر والسادس عشر - السنة الرابعة - شتاء/ربيع ٢٠٠٦





فصلية إيران والعرب

مركز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژيك خاورميانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center for Scientific Research and Middle East Strategic Studies

مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تفاعل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات العربية ـ الإيرانية.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يقوم المركز بعقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- يصدر مجموعة من المجلات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

الأسعار

- لبنان: ٤٥٠٠ل.ل. - سوريا: ١٥٠ ل.س. - الأردن: ٢ دنانير - العراق: ٧٥ ديناراً
- إيران: ٦٠,٠٠٠ ريال - البحرين: ٢دنانير - السعودية: ١٠ ريال - عُمان: ٣ ريال
- قطر: ٢٠ ريالاً - الكويت: ٢ دينار - تونس: ٣ دنانير - اليمن: ١٧٥ ريالاً
- المغرب: ٢٢ درهمًا - ليبيا: ٥ دنانير - مصر: ٦ جنيه - بريطانيا: ٢ جنيه

الاشتراك السنوي بما فيها أجور البريد

- دول الشرق الأوسط وافريقيا: ٣٠ دولارًا
- الدول الأوروبية: ٤٠ دولارًا
- اميركا ودول أخــــرى: ٥٠ دولاراً

- ترسل طلبات الإشتراك إلى مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، بيروت.

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط : مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس : ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص . ب ٦٥٩٠ / ١١٣ بيروت – لبنان

العنــــــــوان

مكتب بيروت

بئر حسن ـ شارع السفارات ـ بناية شاطئ العاج ـ هاتف: ٠١/٨٣٣٦٩٨
فاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨
ص . ب: ١١٣/٥٦٦٩ بيروت ـ لبنان
بريد الكتروني : fasleyat@middleeast-iran.com

مكتب طهران

بلوار كشاورز، خيابان شهيد نادری ، شماره٢٠
تلفن: ٨٩٦٤٢٨٢، ٨٩٦٦٧٣٣، ٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص . پ: ١٤١٥٥/٤٥٧٦، فاكس: ٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني : merc@irost.com

المدير المسؤول: فكتور الكِك

الآراء الواردة في المجلة تعبر عن وجهة نظر كتّابها وليس بالضرورة عن رأي المركز

فصلية
ايران والعرب

العددان الخامس عشر والسادس عشر - السنة الرابعة - شتاء/ربيع ٢٠٠٦

المشرف العام

سيد حسين موسوي

رئيسا التحرير

فكتور الكِك — **محمود سريع القلم**

الهيئة الاستشارية

- أحمد بيضون
- محمد مسجد جامعي
- شفيق جرادي
- محمود حيدر
- عليرضا معيرى
- محمد صادق الحسيني
- صادق خرازي
- حجّت رسولي
- محمود هاشمي رفسنجاني
- قاسم قاسم زاده
- صباح زنگنه
- سيد محيي الدين ساجدي
- جورج طرابلسي
- عدنان طَهْماسبي
- هُمايون عليزاده
- عفيف عثمان
- علي فياض
- مهدي فيروزان
- فاديه كيوان
- حمد عبد العزيز الكواري
- محمد علي مهتدي
- غسان مكحّل

سكرتير التحرير: **علي جوني**

الإدارة

علي حيدري — **ابراهيم فرحات**

- ترحب «*فصلية ايران والعرب*» بدراسات الكتّاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية - العربية، شرط ألا تكون قد نشرت أو مقدّمة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.
- يُفضّل أن يُقدم النص مطبوعًا مع القرص الممغنط (الديسك).
- يُرجى من الكتّاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني.

فصلية
إيران والعرب

الهيئة العلمية الاستشارية

- فيروز حريرچي (إيران)
- غلامعلي حداد عادل (إيران)
- كمال خرّازي (إيران)
- رضا داوری اردكاني (إيران)
- زهرا رهنورد (إيران)
- علي شمس اردكاني (إيران)
- سيد جعفر شهيدي (إيران)
- سعيده لطفيان (إيران)
- مهدي محقق (إيران)
- أحمد مسجد جامعي (إيران)
- عطاء الله مهاجراني (إيران)
- سيد أبو القاسم موسوي (ايران)
- شهريار نيازي (إيران)
- علي أكبر ولايتي (إيران)
- صلاح جرار (الأردن)
- عباس الجراري (المغرب)
- صلاح الدين حافظ (مصر)
- مروان حمادة (لبنان)
- علي فهمي خشيم (ليبيا)
- محمد الرميحي (الكويت)
- صلاح زواوي (فلسطين)
- سمير سليمان (لبنان)
- عبد الرؤوف فضل اللّه (لبنان)
- عبد الملك مرتاض (الجزائر)
- هاني مرتضى (سوريا)
- انطوان مسرّة (لبنان)
- الناهة بنت حمدي ولد مكناس (موريتانيا)
- محمد نور الدين (لبنان)
- عبد الباقي الهرماسي (تونس)

المراكز الاستشارية

- مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)
- جمعية الصداقة الإيرانية ـ العربية (إيران)
- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)
- مركز الدراسات السياسية والدولية (إيران)
- مركز دراسات الشرق الأوسط (الأردن)
- مركز الدراسات الإستراتيجية (لبنان)



فصلية إيران والعرب

العددان الخامس عشر والسادس عشر - السنة الرابعة - شتاء/ربيع ٢٠٠٦

المحتويات



آراء الكتّاب تعبّر عن وجهات نظرهم

رأي

نحو إقامة شبكة علاقات أخوية بين إيران والدول العربية

ليس ممكناً إقامة شبكة من العلاقات الودية والأخوية بين إيران والدول العربية والإسلامية إلا من طريق تفاعل جمعيات وهيئات المجتمع المدني. وهو تفاعل يستدعي تأسيس جمعيات للصداقة بين الدول العربية وإيران تعمل على ردم الفجوات القائمة، ومد جسور الصداقة والأخوة بين الشعوب العربية والشعب الإيراني.

ثمة عدد قليل من الدول العربية شهدت حتى الآن تأسيس جمعيات للصداقة بينها وبين إيران، علماً أن الجمهورية الإسلامية في إيران كانت السبّاقة في هذا المجال. على أن تأسيس جمعيات الصداقة بين إيران وكل من فلسطين وسورية ومصر والأردن والعراق وتونس وليبيا والكويت والإمارات العربية المتحدة ... هي خطوة أولى وضرورية للبدء بإنجاز مهمة تاريخية تأخرت بعض الوقت من قبل الطرفين. وهذه الخطوة، وإن أتت متأخرة، كانت مؤشراً واضحاً على سياسة إيران الانفتاحية على الدول العربية بهدف التعارف بين الشعوب وإنشاء شبكة من العلاقات الثقافية والاقتصادية وتبادل الخبرات في شتى المجالات.

لقد وجهت إيران خياراتها، بعد انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، نحو الدول العربية والإسلامية بنقل مركز ثقلها السياسي والثقافي من أوروبا إلى الشرق الأوسط وقضاياه المصيرية. وفي هذا الاتجاه رفعت إيران الإسلامية راية تحرير فلسطين، ووقفت إلى جانب دول المواجهة مع العدو الصهيوني. لكن رغم النقلة النوعية في السياسة الإيرانية الخارجية نحو الدول العربية والإسلامية، لا تزال هناك عوائق في إيران وفي الدول العربية تعترض التواصل المستمر بين النخب الإيرانية والعربية، بما أن التراث المتراكم خلال العقود الماضية يضطلع بدور رئيسي في استمرار الأزمات هنا وهناك.

لقد بادرت إيران في خلال السنوات الماضية إلى تأسيس جمعيات الصداقة بينها وبين الدول العربية والإسلامية من أجل تطوير شبكة من العلاقات المتينة بين الشعوب بعيداً من تدخل

الحكومات أو تأثيرات القضايا السياسية. وإذا ما كانت هذه الشبكة، التي أنشئت من طريق آليات حرة وديموقراطية، قد قطعت أشواطاً حتى الآن في توطيد العلاقات بين الشعب الإيراني والشعوب العربية والإسلامية، فإن الدول العربية، باستثناء بعضها، لم تبادر إلى تأسيس جمعيات صداقة بين شعوبها والشعب الإيراني. صحيح أن إنشاء مثل هذه الجمعيات يجب أن يتم من خلال المنظمات غير الحكومية. إلا أن البحوث الاجتماعية تشير إلى أن ما يسمى العالم الثالث لا يزال يعاني من ضعف المشاركة الاجتماعية بسبب التخلف المتراكم والأسباب الثقافية والسياسية التي تعيق مشاركة الشارع العربي والإسلامي في العمل الاجتماعي من خلال إنشاء جمعيات المجتمع المدني، وبالتالي فإن الحكومات في هذه الدول هي المؤسسة الوحيدة القادرة على تحقيق التنمية الاجتماعية والثقافية ونسج العلاقات الخارجية. وهي ستبقى، في ظل غياب مؤسسات القطاع الخاص ومنظمات المجتمع المدني، القادرة على الاضطلاع بدور محوري في هذا المجال. لكن تجب الإشارة هنا إلى أن هذا الدور سيبقى محدوداً إذا ما اقتصر على مؤسسات الدولة، لأن التجربة تشير إلى أن مسيرة المجتمعات تتجه نحو تقليص دور الحكومات في التفاعل الاجتماعي، وأن الدولة التي تمثل مصالح قوى اجتماعية خاصة عاجزة في نهاية المطاف عن ملء الفراغ في الترابط الاجتماعي والعلاقات بين الشعوب. وعليه، اتجهت التطلعات نحو دور منظمات المجتمع المدني التي تصوغ استراتيجيات خاصة لتجاوز أزمة الدولة في شتى المجالات التنموية، وخاصة في ما يتعلق بالعلاقات بين الشعوب. وفي هذا السياق، فإن المنظمات غير الحكومية هي القادرة على وضع استراتيجيات خاصة لإنشاء وتعزيز العلاقة بين الشعوب. على أن الدولة في إيران هي التي تشجع المنظمات غير الحكومية على إنشاء شبكة من العلاقات في الهيكلية الاجتماعية، تتفاعل في ما بينها لتشارك وتساهم في المسار العام للتنمية الاجتماعية والاقتصادية. وليس المقصود بوجود منظمات المجتمع المدني مجرد ظهور مجموعات أو شبكة من المنظمات الإدارية لتلبية حاجات الدولة في شتى المجالات، وإنما أن يتاح تحديداً للمنظمات الاجتماعية المستقلة التي يتم إنشاؤها من طريق العمل الطوعي بوساطة القوى الراغبة، أن تؤدي دورها من خارج سلطة الدولة، ولكن في إطار شرعي مدروس.

إن إنشاء جمعيات للصداقة بين الدول العربية وإيران من خلال المنظمات غير الحكومية، وبمساعدة الدولة في المرحلة الإنتقالية، سيساهم في خلق آليات التواصل بين الشعوب العربية والشعب الإيراني على مختلف الصعد، وأهمها في المرحلة الراهنة هو التواصل الثقافي الذي يتم عبر محاور ومراحل عدة، منها الاهتمام بالبحوث والدراسات الإيرانية والعربية والتبادل الثقافي بين إيران والدول العربية في إطار يتسم بالمشاركة الشعبية أكثر مما هي رسمية أو ديبلوماسية، لأن ما يربط الشعوب العربية والشعب الإيراني قد لا يربط الدول عبر العلاقات الدبلوماسية.

لماذا نركز على الثقافة في المرحلة الراهنة كخطوة أولى نحو تفعيل المحاور الاقتصادية والسياسية؟ لأن الثقافة جزء من التراكم المعرفي المشترك بين إيران والدول العربية، وتشكل القاسم المشترك الأول بين إيران والدول العربية والإسلامية. على أن سيادة الواقع الاقتصادي

والاجتماعي المتخلف نسبياً يؤكد ضرورة أن تتعاون هذه الدول في ما بينها من أجل التخلص من التخلف لبناء مرتكزات التنمية الشاملة.

إن تأسيس جمعيات الصداقة الإيرانية - العربية وتنشيطها في المجال الثقافي في المرحلة الراهنة، ومن ثم تفعيل محاور أخرى في إطار التعاون المشترك، يجب أن تشكل محور العلاقات بين إيران والدول العربية.

إن جمعيات الصداقة التي أسستها إيران بينها وبين الدول العربية تمثل خطوة أولى على طريق توطيد العلاقات بين الشعوب الإسلامية. ولكن هذه المبادرة الإيرانية ستكون ناقصة إذا لم تقم الدول العربية بخطوة مماثلة. وإذا ما كان عدد من الدول العربية، مثل سورية وفلسطين، قد أنشأت جمعيات للصداقة بينها وبين إيران، فمن الملح أن تقوم الدول العربية الأخرى بالخطوة نفسها كي تتواصل الشعوب العربية والإسلامية في ما بينها، وتتجه نحو إقامة أفضل العلاقات لخلق أجواء أخوية تقوم على التراث والمصير المشتركين.

سيد حسين موسوي

دراسات

- دراسة في الفكر الاقتصادي الإيراني الحديث
- القاعدة الأخلاقية في الإقتصاد الإسلامي
- علي شريعتي: العودة إلى الذات
- الحداثة والتجديد في منظار علي شريعتي
- السياسة الخارجية الإيرانية في عهد أحمدي نجاد
- سيبويه: جسر معرفة ووفاء بين العرب والفُرس
- البرامكة في البلاط العباسي

سيّد إحسان خاندوزي*

دراسة في الفكر الاقتصادي الإيراني الحديث

لا شك في أن تصنيف الأفكار والأطياف الاقتصادية والمفكرين في كل مجتمع يحظى بمكانة مهمة في مجال إبداء الرأي والاختيار بين مختلف السياسات، وكذلك في مجال معرفة المناخات والمجالات السياسية في ذلك المجتمع ، فضلاً عن الدور الذي يضطلع به التصنيف في تقويم المستوى الفكري والثقافي للصفوة الموجودة في ذلك المجتمع «باعتباره مؤشراً للتنمية» والعثور على أساس وتركيب أفضل في مجال القضايا الاقتصادية. ورغم وجود هذه الضرورات، لم يتوفر في العقدين الأخيرين أي كتاب جامع وشامل لتقديم أطياف الفكر الاقتصادي الإيراني. لكن في حقل الاقتصاد السياسي، هناك عدد محدود من الكتب المهتمة بتصنيف الرؤى الاقتصادية للتيارات الموجودة، ولكن بشكل غير واف وسطحي.

بعد مطالعتنا أدبيات المفكرين الاقتصاديين الإيرانيين في العقدين الأخيرين، ونظراً للتقسيمات المعمول بها في كتب تاريخ العقائد الاقتصادية، رصدنا سبعة مواضيع أساسية تشكل الإطار للخطوط العريضة للنظام الاقتصادي، وأجرينا دراسة لثلاثة اتجاهات أساسية. ومن الواضح أن المقولات السبعة لا تقتصر على قضايا الفكر الاقتصادي فقط، مثلما أن الإتجاهات الثلاثة المذكورة لاتنطوي على حدود جامعة لكل المفكرين في الاقتصاد الإيراني. كما تجب الإشارة إلى أن جانباً واسعاً من الإتجاهات التي تناولتها هذه الدراسة (وخاصة الإتجاهين الأولين) متأثر بالمدارس الاقتصادية لما بعد الحركة التنويرية التي شهدها العالم الغربي. ولايشكل تقديم مصادر الإتجاهات الداخلية أمراً صعباً، بل له من المزايا في مجال معرفة المجال التاريخي والنص الأصلي للمدارس الاقتصادية الغربية (وليس تقديم النماذج الذوقية). على أن هذا المجال لا يكفي للخوض في هذا الموضوع، ولذلك نكتفي بتقديم إشارة إجمالية حوله. فالقضية الآنفة الذكر لم تشكل في الفكر الإيراني في القرن الأخير ظاهرة

* باحث وكاتب إيراني.

غريبة في الحقل الاقتصادي والعلوم الإجتماعية، وليست غير قابلة للإفادة. لكن المقولات الأساسية التي حظيت بالإهتمام في الفكر الاقتصادي هي عبارة عن :

- حرية الاقتصاد ونظام التنافس؛
- دور الحكومة في الاقتصاد وحدود حضورها؛
- تفسير العدالة التوزيعية (نظرية الرفاه وأولويات التنمية أوالعدالة)؛
- طبيعة ومقتضيات العملة (السياسة النقدية ووسائلها)؛
- علاقة الأخلاق والثقافة بالإنسان والانتظام الاقتصادي؛
- طريقة علم الاقتصاد وافتراضاته؛
- مستلزمات نظرية التنمية الاقتصادية.

تستعرض هذه الدراسة وجهات نظر أبرز المختصين في الدراسات الاقتصادية، وتقدم نصوص نظرياتهم كمؤشر للدراسة في هذا الجانب. وعليه ينبغي على القارئ الكريم أن يأخذ الإختلافات في الرؤى داخل هذه الدراسة في الحسبان.

اقتصاد السوق الحرة

تعود سابقة هذا الإتجاه إلى المنحى الغالب في الفكر الاقتصادي بعد تبلور الاقتصاد الحديث الذي يعرف في تاريخ الفكر الاقتصادي بالإتجاهات الكلاسيكية والكلاسيكية الحديثه التي تولت الدعم النظري للنظام الرأسمالي في تاريخ الاقتصاد السياسي. وقد تأثر المتحدثون المعروفون في الاقتصاد الحديث والأساس النظري لعلم الاقتصاد وفروعه ونظرياته بشكل كامل بفروض وسبل وأهداف الإتجاه الكلاسيكي الحديث. ويؤمن الأساس المحوري للاتجاه المذكور بأفضلية النظام الحر والتنافس الاقتصادي وإناطة أقل ما يمكن من دور بالحكومة في السياسة الداخلية والتجارة الخارجية. ورغم تعرض الاقتصاد الحديث في بداية ظهور الماركسية وبعد الحرب العالمية الثانية إلى إنتقادات حادة، فإنه كان يحمل تجارب الأزمتين في الثلاثينات، ولكن بعد القيام بسلسلة عمليات إعادة نظر والإفادة من الأجواء التي سادت بعد انهيار المعكسر الشرقي، فإنه يعتبر اليوم المثال المطروح في علم الاقتصاد والاقتصاد السياسي.

أما بخصوص سيطرة الرؤية الآنفة الذكر في إيران، فإن هذا التيار، بما يحمله من رؤية حديثة حيال المؤسسات والوسائل الاقتصادية والمنحى الصناعي، يتميز عن الطيف التقليدي والتجاري من رواد السوق الحرة. وبعد نحو عقد من اختباره في نظام بهلوي (في الستينات)

وبعد مرحلة الحرب وبدء برامج التنمية، دخل هذا التيار بشكل فاعل في الساحة الاقتصادية الإيرانية على المستويات الجامعية ورسم السياسات. ومنذ ذلك العهد إلى يومنا هذا تأثرت به إدارة البنك المركزي الإيراني. وفي عهد الشيخ هاشمي رفسنجاني، كانت إدارة وزارة الاقتصاد ومنظمة التخطيط تحت تأثير الإتجاه المذكور وتحت إدارة الرموز المعروفة والمنظرين لهذا التيار. إن المتابعة لهذا الإتجاه بسيطة جداً. فهو متأثر بشكل مباشر بنصوص الإتجاه الغالب في الاقتصاد الرأسمالي. ويعتبر الدكتور موسى غني نجاد عضو الهيئة العلمية لجامعة صناعة النفط من أقوى المنظرين لهذا الإتجاه في إيران، وهو لديه كذلك آراء ونظريات في حقول الفلسفة الاقتصادية والحقوقية. على أن أهم ما كتبه في هذا الجانب هوكتاب **تجدد طلبي وتوسعه معاصر در إيران معاصر**، أي الدعوة إلى التجديد والتنمية المعاصرة في إيران، وكتاب آخر بعنوان **آزاديخواهي نافرجام از منظر اقتصاد سياسي**، أي النزعة التحررية الفاشلة في الاقتصاد السياسي، إلى جانب المقالات التي كتبها في مجلة **اطلاعات سياسي واقتصادي**. كما يمثل الدكتور محمد طبيبيان عضو الهيئة العلمية لكلية الاقتصاد بجامعة الشهيد بهشتي الوجه الآخر في هذه الدراسة. وهو ألّف كتاب **آزاديخواهي نافرجام** بالتعاون مع الدكتور غني نجاد. وينطوي كتاب **اقتصاد كلان**، أي الاقتصاد العام لطبيبيان على طابع تعليمي. كما نستطيع أن نذكر السيد مسعود نيلي، وذلك رغم عدم إمكانية مقارنته بالأستاذين المذكورين لناحية اختصاصه، لكنه كان يتولى قبل عام ١٩٩٧ مسؤولية ادارة المؤسسة العليا للبحوث والتخطيط (التابعة لمنظمة الإدارة) وكان مؤثراً إلى حد ما في صياغة الخطط التنموية الثلاثة الماضية، وقد نشرت له مقالات حول «لغز غياب التنمية» (معماي توسعه نيافتگي) وعدد من المقابلات الصحافية في هذا الحقل. ويمكن أن نعتبر أن طيفاً واسعاً من أساتذة الجامعات ومدراء الاقتصاد من دعاة اقتصاد السوق الحرة. وهناك كثير من المقابلات والنصوص المتوافرة في هذا الحقل. والآن نستعرض رؤى هذا الإتجاه في المجالات المذكورة.

لعلنا نستطيع أن نعتبر أن أهم أمر مهيمن على باقي زوايا هذا الفكر هوموضوع حرية الفرد في الملكية والإنتاج والإستهلاك. بعبارة أخرى، الإهتمام بالفرد والكون والمعرفة. ويقول الدكتور غني نجاد الذي يدافع بقوة عن هذا الأساس الفكري في كتابه «إن الفارق بين رؤية ومنحى الإنسان الحديث يعود بالدرجة الأولى إلى مفهوم الإنسان نفسه. فالفكر الحديث بات يؤكد اليوم على المفاهيم التي كانت لدى القدماء ضعيفة جداً، كالفرد باعتباره قيمة رفيعة وقائماً بذاته وفاعلاً في المعرفة ومرجعاً لإبداء الرأي ومصدراً للإنتخاب والترجيح والمطلوبية في الحياة الاجتماعية. وعلية يؤمن الفكر السياسي الحديث بالقيم الفردية كحق الحياة والحرية والملكية الفردية. ويتبلور علم الاقتصاد بعد بلورة مفهوم الفرد

والحقوق الفردية. ويستلزم تحقيق القيم الحديثة (أصالة حقوق الإنسان) حرية الإنتخاب الفردي والتبادل الحر للتنافس في كل المستويات الإجتماعية التي تشكل في الواقع أسس الفكر الاقتصادي الحديث»[١]. بتعبير آخر «يشكل حق الملكية شرطاً لتحقيق حق الحياة، بمعنى أن الحرية لا تعني شيئاً من دون التمتع بالملكية الفردية وغياب واجب الإرادة والإنتخاب الحر. لكن التأكيد على الملكية الفردية ينطوي كذلك على جانب اقتصادي مهم جداً اكتشفه المفكرون في العهد الحديث. فالملكية الفردية والتبادل الحر في الحقوق الملكية (التجارة الحرة) من شأنها أن تؤدي إلى زيادة الثروة والرضا في المجتمع، في حين أن عدم وضوح حقوق الملكية الفردية وتقييد التجارة لا يؤديان إلى نتيجة سوى الفقر.. فللإجابة على سؤال يتعلق بكيفية تنظيم الاقتصاد في المجتمع في حال عدم إمكانية تطبيق نظام الخيرات والمبرات وفشل نظام التخطيط المركزي، نقول إنه إذا ما سُمح لكل فرد ولكل منتج التوجه في نشاطه نحو مصالحه الشخصية وأن يعمل في إطار حقوقي عام، فيعني ذلك توجهه نحو تحقيق مصالح المجتمع. فهذا التبادل الحر للأفراد الذي يبلور المجتمع البشري واداءه بما يفوق ما يتبادر إلى اذهان الإفراد فرداً فرداً.. وعلى عكس فهم المراقبين غير المحترفين، فإن الإنتظام والدقة والفاعلية في الاقتصادات المتطورة تعود إلى عدم وجود تخطيط مركزي وإناطة الأداء الاقتصادي بالآليات الذاتية للعمل والتنافسية»[٢]. إن النقطة الأهم التي يؤكد عليها غني نجاد، ويعتبر قبولها من الخطوط الرئيسية للفصل بين اتجاهات الفكر الاقتصادي، تتمثل في تلازم المصالح الشخصية مع المصالح الإجتماعية. وهو يقول في هذا الجانب «لاتعني هذه الرؤية ترك المصالح الجماعية وخسران الإنسجام الإجتماعي، بل هوتأكيد على الطريق الوحيدة التي تضمن المنافع والمصالح للمجتمع. وهي طريق قبول وتأييد وتقوية الحقوق الفردية للافراد وليس سوى ذلك»[٣].

يعتبر غني نجاد أن أساس كل مرجع أيديولوجي لتحديد المصالح الاقتصادية، حتى ولو كان ناتجاً من ديموقراطية الصفوة، سيكون غير فاعل ويؤدي إلى حالات من الإستبداد. كما يعتبر أن التنسيق بين المصالح والتوجه الفردي الحر باعتباره مركزاً للفكر الاقتصادي الحديث يهيمن على نمط الفكر السياسي والإجتماعي الجديد، وأن التنافس السياسي والعلمي والحرية الثقافية هي من ثمار ذلك[٤].

يشير الدكتور نيلي إلى أن الرؤية الاقتصادية الأكثر نجاعة، والتي يمكن الدفاع عنها، هي الرؤية الموجودة في إطار السوق الحرة. ويضيف أن وجود التنافس في الاقتصاد يمنع التكدس غير العادل للثروة في المجتمع، علماً أن تكدس الثروة بسبب الإبداعات والتجدد يؤدي إلى زيادة الفاعلية والفائدة[٥]. على أن من الواضح أن نتيجة هذا النمط من الفكر في مجال وضع السياسات الاقتصادية هي تحرير الأسعار وإلغاء تدخل الحكومة في آليات السوق

وعدم تقييد التنافس وتعزيز الخصخصة وإزالة التعزيزات الداخلية والدعوة إلى الدعم الخارجي[٦]. ويؤكد السيد نيلي «أن إدارة الاقتصاد لا يمكن أن يكون لها موقف متأرجح بين حالتين. فينبغي علينا إما قبول فكرة آلية السوق ومنطق التنافس الحر وإما تقبل الاقتصاد الحكومي الذي يعني عدم إمكانية تحقيق التنمية الاقتصادية والرفاه العام»[٧]. كما يقول الدكتور طبيبيان بهذا الخصوص «ينبغي الإنتباه إلى أن ظروف الاقتصاد الحكومي والمسيطر عليه إدارياً يمهد المجال أمام النفعية والفساد الاقتصادي على صعيد واسع. فمن أجل مواجهة هذه الظروف، سيكون العلاج الأفضل هوالتصدي الدؤوب للظروف المؤدية إلى النفعية والاقتصاد الحكومي». ويرى أن أهم خطوة لإصلاح النظام الاقتصادي تتمثل في ابتعاد المؤسسات الحكومية عن النشاطات الاقتصادية وإناطة هذه الفعاليات بالقطاع الخاص[٨]. ويضيف الدكتور طبيبيان المؤيد لإنتهاج سياسة الخصخصة وتحرير الأسعار في الاقتصاد الإيراني «إن مثال الخصخصة هو القيام بنقل الموارد الحكومية إلى القطاع الخاص وتعزيز القطاع الخاص من خلال آلية السوق التنافسية. وينبغي على الحكومة السماح لتعامل الشعب ومشاركته في السوق التنافسية. ويؤكد مثال الخصخصة على ضرورة احترام الملكية الفردية. فلو استطاع البعض اكتساب الثروة طبقاً للقوانين، فإنه يكون مالكاً لهذه الثروة. ويعود سبب التأكيد على احترام الملكية الشخصية إلى أن عدم احترام الملكية للأفراد سيؤدي إلى قيام أولئك الأفراد بنقل أموالهم إلى الخارج... إضافة إلى موضوع الملكية الفردية، يستلزم أنموذج الخصخصة في أجواء الاقتصاد التنافسي وآلية السوق عدم سماح النظام الحكومي للمسؤولين بممارسة النشاط الاقتصادي . إذ لا يمكن الإيمان بالسوق التنافسية من جانب، ووجود قطاع حكومي كبير من جانب آخر. لذا، ينبغي على القطاع الحكومي أن يتبنى سلامة العلاقات الاقتصادية والسوق»[٩].

لا يعتبر طبيبيان أن الحرية في السوق من أهم عناصر التنمية الاقتصاديةفحسب، وإنما لا يؤمن بتلك الحاجة للمؤسسة المكملة لحالات الفراغ الطارئة في السوق، ويرى ضرورة وجود الحد الأدنى جداً لأداء الحكومة في هذا الجانب. كما يعتبر أن الجمع بين نظام السوق الحرة والتخطيط واعتماد الاقتصاد المختلط أمر غير ممكن وفاشل، ويقول في هذا الصدد «نعتقد أن أحد عناصر آلية الاقتصاد هو بلوغ الحقوق والحريات للشعب. وعندما لا يشكل هذا الأمر قاعدة للاقتصاد، سيواجه النظام الفشل والهزيمة»[١٠]. كما يؤمن هذا الإتجاه في حقل التجارة الخارجية بأساس التنافس والتوجه الحر، ويدافع على الصعيد الدولي عن التنسيق بين المصالح. فعلى أية حال تعتبر تنمية التجارة العالمية مكسباً في خدمة البلدان الصناعية الكبرى ولصالح البلدان النامية، ويعني عدم وجود تضاد في المصالح. ويشير الواقع إلى أنه كلما توسعت التجارة العالمية، تتزايد فرص العمل ومستوى موارد بلدان العالم الثالث. وعليه تكون

العضوية في منظمة التجارة العالمية لصالح بلدان العالم الثالث[11]. ويقول الدكتور غني نجاد في مكان آخر من كتابه «تشير التجربة في البلدان النامية إلى أن العلاقات الواسعة على الصعيد الدولي هي لصالح الجميع. إن الفلسفة الوجودية لمنظمة التجارة العالمية هي إزالة كل الموانع الموجودة أمام التبادل التجاري في العالم، لأن التبادل التجاري يخدم دائماً الجانبين، ويعمل على تقوية العلاقات السياسية والسلام بين بلدان العالم». ويضيف غني نجاد برؤية أكثر تعمقاً «إن الأمر الذي يصبح عالمياً في هذه التجارة ليس الاقتصاد وحده، بل ستتخذ القيم كذلك طابعاً عالمياً. إذ إن قيم تحرير الاقتصاد والإنتخاب وعدم وضع القيود إلى جانب الحرية الفردية والحرية السياسية وحرية التعبير والتأليف تشكل وجهان لعملة واحدة... فما دامت مجموعة قيمنا المثالية لاتتماشى مع النظام العالمي والاقتصاد الحديث، فمن الممكن تقبّل العولمة كواقع»[12].

من ناحية أخرى، يعتبر الدكتور نيلي أن إنتهاج أية سياسة لا تجيز حرية التجارة والإنفتاح التجاري وتقبل النظام العالمي أمر مكلف وغير فاعل، ويرى ضرورة تكييف أنفسنا مع العملية العالمية للاقتصاد[13]. وهو يرفض الرؤية القائلة بأن السياسات العالمية والشركات الأجنبية تؤدي إلى المزيد من نهب البلدان النامية وإلى التعبية التنموية، ويطالب بصراحة بالاندماج الفاعل مع تقسيم العمل الدولي[14]، ويذكر تجربة البلدان التي بلغت نمواً كبيراً من خلال إنتهاج هذه السياسة، كبلدان جنوب شرق آسيا.

إن مشاركة الحكومة في الاقتصاد وكيفية هذه المشاركة ذات صلة وثيقة بفكرة الحرية والتنافس والتخطيط. فقد أدت إعادة النظر في النظام الرأسمالي بعد الإنتقادات النظرية والأزمات التي شهدها القرن العشرون إلى عدم وجود مجال لطرح الرؤى المتطرفة بشأن تدخل الحكومة في الاقتصاد. لكن الخلاف يدور حول مبدأ عدم تدخل الحكومة واكتفائها بالمراقبة والدفاع عن آلية السوق الحرة أوضرورة مشاركة الحكومة، إضافة إلى آلية التنافس التي سنتحدث عنها أكثر في دراسة الإتجاه الثاني. ويقول الدكتور غني نجاد في كتاب **آزاديخواهي نافرجام** (نزعة التوجه التحرري الفاشل) «إن الواجب الأساسي للحكومة في المجتمع المتطور هو حث الشعب على احترام القانون ومنع التعدي على حقوق الأفراد وحرياتهم. إذ إن دور الحكومة في اللعبة الجماعية للأفراد في أفضل حالاتها هو القيام بدور الحكم المحايد وعدم التدخل في تعيين أهداف اللاعبين. ويعني ذلك إنفصال الحكومة عن الإنتظام الآلي للعبة الجماعية للأفراد كأساس للفصل بين المجتمع المدني والحكومة في الفكر الحديث... ففي المجتمع الحديث يمكن أن يكون للمصلحة العامة معنى واحد هو عبارة عن إيجاد الظروف التي يستطيع فيها الأفراد متابعة أهدافهم الشخصية القابلة للتدبير اجتماعياً من دون التعدي على حقوق وحرية الآخرين. على أن هذه الظروف تتحقق عندما ينتهج الأفراد

القواعد الكلية والشمولية العامة، ويعني ذلك، رغم كثرة الأهداف والأذواق بخصوص اتخاذ السبل الوسائل المناسبة، أن تكون لهم وحدة في الوجود. فهذه الوضعية تمثل حكومة القانون، الأمر الذي يعني قواعد السلوك العام التي تفتقر إلى الهدف الخاص في العلاقات الإجتماعية للأفراد. فهذا هو الأساس لواجب الحكومة... ففي المجتمعات القائمة على الأيديولوجية الخاصة ذات الإتجاه الجماعي، لا تدعي الحكومة تقوية القيم التقليدية ووحدة الأهداف القبلية فحسب، وإنما تتولى أيضاً الكفاح الداعي إلى الإستقلال والمناهض للإمبريالية وإرساء العدالة الإجتماعية والاقتصادية. وفي النتيجة تتحول الحكومة عملياً إلى الحاكم المطلق الذي يفعل ما يشاء ليس في السلطة السياسية فحسب، وإنما في أداء القوة الاقتصادية أيضاً»(١٥).

في ما يتعلق بإناطة الشؤون الاقتصادية بالإرادة الشخصية للأفراد، يعتمد هذا الإتجاه على دليلين اقتصاديين تقليديين «إننا نعتمد على سببين رئيسيين عندما نقول إن زيادة تدخل الحكومة في الحقل الاقتصادي يؤدي إلى خفض القدرات الاقتصادية الموجودة في المجتمع وفاعلية الأفراد في هذا الحقل: الأول هو أن فرض نظام الأوامر على التبادل الحر يؤدي إلى إحلال اللامبالاة، وحتى التنافس السلبي محل دافع التقدم والتنافس... أما الثاني فهو سيادة فقر المعلومات المشل للعمل الذي يوجده إنتظام الأوامر على الحقل الخاص. إذ قد يستطيع المخطط تقدير حجم المنتجات الإستهلاكية التي يحتاجها الناس، ولكنه لا يستطيع تقدير النفقات الإنتاجية لهذه المنتجات بشكل عقلاني. وقد كان المسؤولون الاقتصاديون في الإتحاد السوفياتي السابق قد اكتشفوا أن فقدان السوق للوسائل الإنتاجية والبضائع الرأسمالية هو السبب في عدم فاعلية الوحدات الإنتاجية والمردود المناسب لهذه الوحدات»(١٦). ويرى كل من طبيبيان وغني نجاد في النهاية «بأن أي تقييد وتدخل من جانب الحكومة في حقل التبادل الحر الفردي من دون أي عذر وحجة لاينطوي على نتيجة إلا على ضياع الكرامة الإنسانية وعدم الفاعلية الاقتصادية والعجز الاقتصادي»(١٧).

إن ما توضح كان يشكل الأساس للفكر والنمط المطلوبين للاقتصاديين في السوق الحرة. إذ عندما يتولى هؤلاء المفكرون وضع السياسات والإدارة الاقتصادية، فإنهم يتحدثون عن خدمة آلية التنافس. ويكتب كل من طبيبيان وغني نجاد في هذا الجانب «إن جانباً صغيراً من المصلحة الجماعية لا يتحقق عبر متابعة المنفعة الفردية. وتلحظ هنا الحاجة إلى تنظيم الأسواق التنافسية، وكذلك الإجراءات التكميلية لإيجاد الدوافع في المجالات التي لا تستطيع الأسواق القيام بها. فالإهتمام بتنظيم الأسواق في البلدان المتقدمة يعتبر من أهم العوامل. طبعاً، ينبغي أن يكون تنظيم الأسواق هدفاً خاصاً، أي أنه يجب العمل لإيجاد التنافس الذي يؤدي إلى إزالة الإحتكار، وكذلك العمل لإيجاد الشفافية في المعلومات وتقبل المسؤولية من جانب البائع حيال

ضمان التزاماته تجاه المستهلك لتلك البضاعة وتحقيق الأمن والقانون اللذين يشكلان أهم البضائع العامة»[١٨]. ويعد طبيبيان أن أهم مجالات فشل السوق تعود إلى مواضيع تتعلق بالحفاظ على البيئة والإنتاج وتخصيص البضائع العامة (البنى التحتية والخدمات الصحية والخدمات الدفاعية وخدمات الشرطة والخدمات القضائية) ومنع المخاطر الأخلاقية (إخفاء المعلومات وغيرها) والعدالة الإجتماعية والسياسات النقدية والمالية (الإدارة العامة). ويبدو أن المجالين الأخيرين اللذين هما من واجبات وصلاحيات الحكومة يشكلان تراجعاً واضحاً عن وجهات نظر هذا الإتجاه المفصح عنها.

ثمة وجهات نظر لعدد آخر من الخبراء في ما يتعلق باقتصاد السوق الحرة تشبه ما تقدم ذكره. على أن الفارق يقتصر على التعبير والعبارات المستخدمة. فيرى الدكتور نيلي أن خفض تدخل الحكومة هو نقطة البداية في إصلاح السياسات الاقتصادية، ويعتبر أن ملكية قطاعات واسعة من اقتصاد البلاد في البنى التحتية والصناعة للحكومة يمثل عاملاً رادعاً أمام إيجاد فائض في الموارد[١٩]. ويقول الدكتور طبيبيان في هذا الصدد «صحيح أن هناك حالات تتسم بعدم الفاعلية أو حتى بفشل السوق، لكن السبيل لحل هذه المشاكل يجب البحث عنه في إطار قواعد اقتصاد السوق نفسها. إن ما يؤسف له هو أن هناك مجموعة إما تفتقر إلى العلم وإما لديها كثير من المصالح الاقتصادية. وعندما يتم تنظيم القوانين المناهضة للاحتكار والسماح بدخول البضائع الأجنبية المشابهة، يمكن تذليل كثير من العقبات. على أنه تبقى قلة من القضايا، كإنتاج البضائع العامة وبناء السدود وشق الطرق وغيرها حيث تتدخل الحكومة بشكل محدود في تنفيذها. إلا أن هذا التدخل يجب أن لا يكون مصحوباً بآليات الدعم الحكومي المالي الذي لا يؤدي إلا إلى إهدار الموارد الوطنية»[٢٠]. ويقول في جانب آخر: «إننا لا ننفي تدخل الحكومة بشكل مطلق. إلا أننا ننصح بإحلال أرباح الإنتاج محل أرباح النفعية والإحتكارية. إن السياسات العامة للحكومة من شأنها أن تبرز على شكل حالات من التدخل الإيجابي. لكن هذا التدخل يجب أن لا يؤدي إلى إيجاد حالة من الفوضى والإنتفاعية، بل يجب التمهيد وإتاحة المجال لجني الأرباح من الإنتاج فقط. إن إضفاء الشفافية على المعلومات يمثل جانباً آخر من الحضور الإيجابي للحكومة في الحقل الاقتصادي[٢١]. وقد واجهت هذه الرؤية شواهد للنقض المتكرر في مجال النجاح الاقتصادي في ضوء الرسالة التنموية للحكومة والتخطيط العقلاني، كما واجهت من جانب آخر شواهد في تجربة التحرير الاقتصادي. ومع ذلك يرى المفكرون أن نظام اقتصاد السوق لا يشكل الحل المثالي، وينطوي على إشكاليات، رغم أنه قد عمل بشكل أفضل من أي نظام بديل»[٢٢].

نظراً للمواضيع المذكورة من جانب الخبراء في هذا الجانب، فإن أهم مطالبهم في مجال التنمية الاقتصادية هو إيصال الحكومة إلى مستوى واجباتها الأساسية وإزالة العقبات أمام

السوق الحرة. ورغم إشارة الدكتور نيلي في سلسلة مقالاته التي نشرتها صحيفة همشهري، إلى ضرورة توطين بعض السبل والوسائل للتنمية الغربية في إيران وتعديلها بما يتناسب مع هيكليتنا، فإن هذه التغييرات ليست أساسية بنسبة عالية، وهي المفترضات للقوانين العامة من دون تحديد هدف خاص، وهو ما جعل غني نجاد يسميها بشمولية قواعد اللعبة الاقتصادية[٢٣]. ويقول في هذا الجانب إن أي حكم يتم إصداره لايخلو من قيمة الحكم، خاصة في حقل العلوم الإجتماعية. لكن المفكرين في هذا الإتجاه يؤكدون على فاعلية العلم الجديد ويقبلون قيمة آراء علم المعرفة والسبل المتبعة في العلوم الحديثة.

يقول غني نجاد وطبيبيان في كتابهما «إن البحث العلمي هو وجود بعض القيم غير القابلة للإثبات من تلقاء نفسها، ولكن يوجد بعض المؤسسات التي تقيم تعاملاً أونظاماً اجتماعياً. وإن معرفة هذا النظام وتوزيعه يُسمى علماً». وجاء في جانب آخر من هذا الكتاب «إن علم الاقتصاد هو حصيلة نمط من التعقل الجديد والخاص الذي لايمكنه أن يحتل مكانة في النظام العقلي للفكر التقليدي. ففي النمط الجديد لا تشكل البداية الأوامر والقيم الأخلاقية، بل تنطوي على الواقع نفسه. فالعلوم الإجتماعية الحديثة قد أوجدت في الإنسان عبر التفكير بالشكل الذي هو موجود في النظام القيمي وقواعد السلوك، وفي تعايش القيم مع هذه الواقعيات. ويرمي علم الاقتصاد إلى توضيح وتجزئة وتحليل الأمور الواقعية المرتبطة بالنظام الإجتماعي الخاص، والذي أوجد المجتمع الحديث في ضوء قواعد السلوك الخاص. لذلك يمكن القول بأن إصلاح وتغيير هذا العلم لتطبيقه مع القيم التقليدية يشكل حركة معكوسة. فالعلم يعني التوضيح النظري لما هو موجود. إن هذا التصور القائل بامكانية تحقيق القيم التقليدية بشكلها الأولي كهدف إجتماعي وسياسي من خلال السيطرة على الأدوات النظرية لعلم الاقتصاد والهيمنة على الوسائل النظرية لعلم الاقتصاد لا يتجاوز أكثر من كونه وهماً، وإن السلوك الإجتماعي يأخذ إنتظاماً معيناً وقابلاً للتوقع من خلال الإعتماد على السلوك القائم على النفع الإجتماعي فقط. في الواقع، إن مضمون علم الاقتصاد هوتوضيح كيفية ظهور هذا الإنتظام وهيكليته وأدائه. واعتماداً على أساس قواعد علم الأساليب، فإن كل جهد يهدف إلى اعتماد التعاليم الأخلاقية لسلوك الإنسان لإصلاح علم الاقتصاد هو ناف لعلم الاقتصاد من جذوره»[٢٤]. هكذا، يقر غني نجاد من خلال تقبله لأسس الاقتصاد اليقيني بأن قواعده غير قابلة للتطبيق في كل المجتمعات، لكنه يريد تغيير النظام القيمي للمجتمع في منحى تلك الواقعيات وقواعد السلوك الحديث. وهو، رغم كونه على خلاف الداعين إلى القيادة الفنية أوالتكنوقراطيين، لا يؤمن بامكانية تحديث الاقتصاد من خلال تحديث الوسائل والمؤسسات الموجودة في المجتمع واستمرار السيطرة والهندسة الإجتماعية[٢٥]، بل يعتبر أن الأساس في هذا الجانب هو التحول السلوكي والثقافي في المجتمع، على أن الترجيح القيمي الخاص به

يتمثل في التنسيق بين ثقافة البلدان النامية مع النظام القيمي الذي يمثل السلوك الحديث. ويعني ذلك نوعاً من الأصالة الحديثه «إن جعل الاقتصاد وسيلة يؤدي كذلك إلى القضاء على الاقتصاد والنظام الإجتماعي والسياسي الذي يعتمد عليه. لكن جعل الاقتصاد هدفاً لا يؤدي إلى نتائج اقتصادية مرضية فحسب، وإنما يتحقق في الإنتظام الجديد كثير من الأهداف الأخلاقية والإجتماعية المهمة، كالحرية الفردية والسلام والإستقرار في الحياة السياسية»(٢٦).

يقول فرانك نايت «إن المعيار الوحيد للحقيقة هوالإتفاق. اذ لا وجود لعملية المعرفة واكتشاف الحقائق بشكل معين، بل إنها علاقة متبادلة ومعقدة بين فاعل المعرفة وموضوع المعرفة، ويزيد الذهن من خلالها تعايشه مع عالم الخارج ويزيد من هيمنته عليه. فالذهن يخلق مفاهيم وفرضيات جديده في اتجاه فاعل وفي التعامل مع الوقائع الخارجية. ونظراً لعدم تصور حقيقة ثابته ومنطقية في الآفاق النظرية للذهن، فإن عملية المعرفة غير متناهية ومصحوبة بالمشاركة والمنافسة العملية، وهذا هو سر حصول التقدم المدهش في العلوم الحديثة... فهذه الرؤية الفردية هي نفي لوجود الواقع الخارجي للمفاهيم الكلية، كنوع البشر اوالإجتماعات الإنسانية. فالإسمانية Nominalism تشكل الأساس الفلسفي للفردية والحداثة القائمة عليها». ويعتمد لاك على هذا النمط في إنتقاده للقرون الوسطى بوجود واقعي لمجتمعات وأنظمة دينية وسياسية مستقلة عن ارادة أعضائها، ويطرح نظرية العقد الإجتماعي على أساس الإرادة الفردية المختارة. وهو يختار مفاهيم جديدة من المجتمع، بمعنى التجمع الطوعي للافراد العقلانيين، وينتقد تصور وجود كائن جماعي يشكل الأفراد اعضاءه(٢٧)، وعليه يلاحظ أن المفكرين الإصليين لهذا الإتجاه وأولئك الذين تعرفوا على المدنية بشكل صحيح وعميق قد وضعوا مجموعة منسجمة من العلم والنظام السياسي في جدول أعمالهم.

إن الأثر المباشر لرؤية هذا الإتجاه إلى علم الاقتصاد الحديث هوالإصرار على الإدارة العلمية وعلى مستوي الخبرة، والإستخدام الواسع للسبل الميكانيكية والرياضيات (ازاء التحليلات العضوية والهيكلية والتاريخية) والإتجاه الكمي في الاقتصاد. وإن مراجعة نوعية الإستناد والمواضيع المنشورة عن هذا الإتجاه، وحتى التوصيات الاقتصادية المعتمدة على المتغيرات الإسمية (العملة وسعر العملة الصعبة) تدفع في هذا الإتجاه. فعلى هذا الإساس لا يؤمن هذا الإتجاه، بناء على تصريح الناطقين باسمه، من الناحية العلمية بالاقتصاد الإسلامي أو التنمية الإسلامية، ويعتبرون هذا الأمر غير معقول ويشبه الحديث عن ضرورة وجود فيزياء اسلامية. على أن الأمر المقبول هو هاجس القيم الإسلامية وجعل الأهداف الإسلامية متناسبة مع وضع الحياة الحديثة(٢٨).

إن الفتور في النظر إلى الإتجاه الجماعي وازالة كل القيود امام حرية النفع الشخصي

يشكلان مدخلاً مناسباً لمعرفة رؤية اصحاب هذا الإتجاه حيال العدالة الإجتماعية وتوزيع الموارد. فالدكتور غني نجاد يذكر التغيير الطارئ على معنى العدالة التوزيعية في الاقتصاد الحديث، ويقول إن مفهوم العدالة التوزيعية كان ينطوي في ذاته على أن «لكل واحد حسب مرتبته الطبيعية». ومن الواضح في مثل هذا النمط من الفكر تراكم الثروة على شكل تجاوز على ناموس الطبيعة وخفض حصة الآخرين من هذه الموارد. لكن الفكر الحديث يرى أن تصور الإنتاجية الموجودة في الإنسان يؤدي إلى نتيجة مفادها أن الثروة ليس لها قيود وحدود طبيعية، بل انها رهن بمدى تقدم العمل والصناعة لدى الإنسان. اذ إن حجم الثروة لم يقدم مسبقاً كي نستطيع الحديث بشأن توزيعها. وعليه، يصبح مبدأ العدالة التوزيعية أن «لكل واحد بمقدار عمله»، وأن تكاثر الثروة لايتناقض مع العدالة، لأن الفرد الواحد ينتج حصته، وأن زيادة حصة اي فرد لا تؤدي إلى خفض حصة الآخر، وبذلك يتخذ العدل سمة فردية تماماً[٢٩]. وهو يقول في هذا الجانب إن إنتشار تلك الرؤية الفردية قد جعلت المفكرين الغربيين يضعون علامة استفهام أمام أساس الوصف العادل للوضعيات الإجتماعية والأنظمة غير المؤسسية. اذ إنه لا تصدق أية ارادة فردية أو منظمة تحمل اهدافاً خاصة وأيديولوجية للمجتمع. وهو يرى أن أية خطوة نحوتنفيذ العدالة الإجتماعية (يعني من خلال التوزيع في الوضع النهائي) تشكل خطوة إلى الوراء في مجال الحريات الفردية. ويقول في كتاباته «إن منطق العدالة الإجتماعية يتناقض مع الأداء المحايد لآلية السوق التنافسية أو الاقتصاد الحر، لأن هذا النظام يمثل نوعاً من الإنتظام الذاتي وغير المؤسسي، وإن نتائج تقسيم المنافع ليس حصيلة تخطيط وقصد مسبق لأفراد محددين، وهو غير معلوم أساساً. فالنظام الاقتصادي للسوق يستلزم احترام بعض قواعد السلوك العام. فالعدالة هنا ترتبط بطريقة أداء المشاركين والإرادات الفردية في التنافس الاقتصادي وحياد الحكم (الحكومة) المشرفة على قواعد اللعبة. فاذا لم يحصل خروج عن القواعد، فلايمكن اصدار الرأي حول نتيجة أداء السوق من زاوية العدالة، لأن كيفية توزيع الموارد والثروة الناتجة عن نظام السوق قد تبدوللبعض مزعجة جداً، وتعني وجود خاسرين في السوق قد يتمتعون بلياقة اكثر من الرابحين فيها. لكن لايمكن اعتبار هذا الوضع غير عادل»[٣٠]. طبعاً إن رؤية الدكتور غني نجاد الذي حافظ على أصالة رأس ماليته اكثر من الآخرين لا تحظى بقبول بقية المفكرين في هذا الإتجاه بنسبة مائة بالمائة. لكن طريق الحل الرئيسي لهذا الطيف للعدالة هو إنتاج المزيد من الثروة وزيادة حصة كل فرد من كعكة الاقتصاد، والتي تتضمن تارة ضغوطاً شديدة على بعض الطبقات في مواردها[٣١]. لكن هيمنة الرؤية ذات المحور الإنتاجي والمحور التنموي (في مقابل الرؤية التوزيعية والداعية إلى العدالة) تعتبر في هذا الطيف ضمن النقاط المشتركة. فرغم أن سياسات الضمان الإجتماعي للعاجزين جسمياً وعقلياً والأسر اليتيمة وغيرها تشكل قضية أخرى تحظى بالتوصية، حتى في إطار وجهات نظر غني نجاد واسلافه. فإن الحكومة غير ملزمة بالحفاظ

على النسب الخاصة من الموارد العليا والسفلى الا في حال تحول الإختلاف الطبقي إلى معضلة اجتماعية وثقافية وسياسية.

النقطة الأخيرة الجديرة بالذكر من رؤية هذا الإتجاه هي الصلة الوثيقة القائمة بين الحرية الاقتصادية والتنمية السياسية، والتي يتفق عليها كل اصحاب هذا الاتجاه. إذ يرى طبيبيان بكل ثقة أن من المستحيل أن تتمكن الحكومة الإستبدادية والدكتاتورية من الإستمرار في الحكم إلى جانب الاقتصاد الحر، ذلك أن مثل هذه الحكومة إما تتعرض إلى تغيير جوهري وإما يُطاح بها. فلو أراد الشعب أن يكون حراً في نشاطه الإنتاجي والتجاري، فينبغي أن يتمتع بحقوق سياسية وحريات فردية مضمونة[٣٢].

ويرى الدكتور نيلي ضرورة منح الأولوية لتنمية المؤسسات المدنية السياسية في الظروف السائدة في يومنا هذا، ويعتبرها متقدمة على التحرير الاقتصادي، لكنه يعتبر أن القضيتين وجهان لعملة واحدة، كما يعتبر أن فكر الديموقراطية بما يتطابق مع الحريات الفردية قيمة مصيرية في الاقتصاد[٣٣]. اما الدكتور غني نجاد فيشير إلى الحرية السياسة ويعتبرها قابلة للنمو والإستمرار إلى جانب الحرية الاقتصادية واعتماداً على اسسها[٣٤]، وبذلك يمكن أن نعتبر أن اتجاه اقتصاد السوق الحرة يمثل تراث قرنين من الفكر الاقتصادي الغربي.

اقتصاد التنمية المستقلة (المنحى النقدي)

تعود سابقة المنحى الفكري للتنمويين المستقلين إلى المنحى الإنتقادي لطيف من اصحاب الرأي والخبراء في حقل التنمية، والذين عرفوا في الستينات والسبعينات بانتقاداتهم الموجهة إلى السبل والسياسات المتبعة في التنمية الليبرالية والرأسمالية. وقد طرح هذا الطيف الذي عرف بشكل عام باسم الإشتراكيين الجدد مدارس مهمة، كالتبعية والتوجه الهيكلي والتوجه المؤسسي وغيرها في حقل العلوم الإجتماعية والاقتصادية، واعتبر أن وجود الضعف المحتوائي وعدم ملائمة السبل الأساسية مصدر لتعميق ظاهرة غياب التنمية في بلدان العالم الثالث. ويرى هؤلاء أن تنمية الفقر وغياب العدالة الإجتماعية وأزمة القيم والإنتماء تعتبر أهم مكسب لأسلوب التنمية الغربية والتبعية. وكانت الثورة الإسلامية الإيرانية، التي كانت في جانب منها ظاهرة سياسية، تشكل عوناً وتأييداً للاتجاهات المعارضة لليبرالية الرأسمالية، وبذلك اهتم عدد من الخبراء الاقتصاديين الإيرانيين بشكل رسمي اكبر واكثر تنظيماً في نشر وتفصيل فكر ذوي الإتجاه التنموي، الذين أشاروا إلى أن الإعتبارات المحلية للمجتمع الإيراني والأسس القيمية الدينية في هذا الإتجاه قد دخلت بشكل قوي. ولعلنا نستطيع القول إن هذا الاتجاه قد أوجد فارقاً ملحوظاً مع ادبيات التنمية للأسلاف في الخارج. ففي مجال الاقتصاد السياسي بعد الثورة، كان من أنصار هذا الاتجاه من تولوا إدارة وزارة الاقتصاد ومنظمة

التخطيط الاقتصادي في عهدي المهندس موسوي ورئاسة السيد محمد خاتمي للجمهورية، وهم تأثروا إلى حد ما بفكر الإتجاه الاقتصادي التنموي المستقل. على أن التوجه المحتوائي لاتجاه التنمويين المستقلين في محتواه قد ظهر في شكل المنظومة المنافسة لتنمية الإتجاه الرأسمالي الفردي. لكن تجربة العقود الأخيرة للقرن العشرين، والتي كان يعقبها نوع من التعديل والتماشي مع المدارس الراديكالية، أدت إلى ظهور اتجاه في موقع النظرية المكملة والإصلاحية، بعبارة اخرى لم يتم تعريفها في كونها متعارضة بشكل كامل مع نمط إنموذج التنمية للسوق الحرة، فضلاً عن أن الرأسمالية المعدلة بدورها لا تصر على إلغاء تدخل الحكومة في الاقتصاد.

يعتبر الدكتور ابراهيم رزاقي عضو الهيئة العلمية في كلية الاقتصاد بجامعة طهران من المنظرين المعروفين في هذا الإتجاه. على أن أهم ما كتبه في هذا الجانب، والذي اعتمدناه كنص تحليلي في دراستنا هذه هو سلسلة مقالاته في نشرية **اطلاعات سياسي** بعنوان «الاقتصاد في أعوام ١٣٧١ـ ١٣٧٥. وهو ألف كتابه **اقتصاد إيران** استناداً إلى الرؤية نفسها، لكنه لا ينطوي على الصراحة الموجودة في سلسلة المقالات المذكورة. والشخصية البارزة الثانية في هذا الإتجاه هو الدكتور فرشاد مؤمني، عضو الهيئة العلمية في كلية الاقتصاد بجامعة العلامة طباطبائي، وأهم ما كتبه في هذا الجانب **بحران در علم اقتصاد واقتصاد إيران** (أزمة في علم الاقتصاد والاقتصاد الإيراني)، إضافة إلى المقالات التي نشرت له في نشرية **عصرما** والتي تشكل المصدر في دراستنا هذه. المفكر الثالث لاتجاه التنمويين المستقلين هوالدكتور حسين عظيمي الذي كان يتولى قبل وفاته إدارة مؤسسة البحوث في التخطيط والتنمية (التابعة لمنظمة الإدارة). على أن النص الأساسي الذي كان يعتمده هو كتاب **مدارهاي توسعه نيافتگي** در اقتصاد إيران (مدارت إنعدام التنمية في الاقتصاد الإيراني) وعدد من المقالات في صحيفة **اطلاعات سياسي واقتصادي**. وفي ما يلي نستعرض بعض وجهات النظر الأساسية المطروحة من جانب الخبراء في هذا الإتجاه.

إن أهم الجوانب الإنتقادية لهذا الإتجاه هو نقد الإفتراضات وسبل الاقتصاد الحديث وزعم الشمولية فيه، في حين أن الإعتماد القوي على كرسي الفكر والإدارة العلمية الحديثة يعتبر من نقاط القوة والوجوه الأساسية للاتجاه الرأسمالي الحر. ففي رؤية ذوي الإتجاه التنموي المستقلين «يكون الضعف العام في الفكر الاقتصادي الناجم عن اعتبار العلوم الاقتصادية والإجتماعية مساوية للعلوم الطبيعية». إذ إن مثل هذا الإستيعاب لا يؤدي إلى استخدام المكاسب العلمية للعلوم الطبيعية والقيام بدراسة وتحليل الظواهر الاقتصادية غلى أساس ذلك فحسب، وإنما إلى استخدام السبل والوسائل المتناسبة مع العلوم المذكورة في الدراسات الاقتصادية.

«إن الإستخراج الإنتزاعي لانموذج عام للسبل العلمية من السبل الخاصة وإعلان الزعم بشكل متكرر بأن الانموذج الحاصل هو أفضل انموذج للدراسة وينطوي على جانب علمي كذلك قد أدى إلى غض النظر عن عدم اكتشاف المجالات الواسعة من القضايا المستعارة من العلوم الطبيعية بسهولة وعدم حلها. إذ إن اثر إنتهاج هذا الأسلوب هو اعتبار أداة الرياضيات والإحصاء في علم الاقتصاد هدفاً. على أن وضع المفاهيم الاقتصادية والحقائق في الإطار الضيق لنماذج الرياضيات والإحصاء قد أدى إلى حرمان هذا العلم من كثير من المعارف ... فالسبيل العلاجي الوحيد في هذا الجانب يتمثل في تنمية الفرضيات الاقتصادية المتطابقة مع علوم المنظمات والمؤسسات الاقتصادية وتاريخ الاقتصاد والهيكلية الصناعية»[٣٥]. ويضيف الدكتور رزاقي في هذا المجال «إن الوجه الآخر من عدم كفاية العلم الاقتصادي المسيطر، سواء في إطار النظام الرأسمالى أو الإشتراكي، هو إبقاء العلم الاقتصادي في مستوى التنمية الاقتصادية وبعدها، وفي مستوى مكافحة النقص الموجود في الموارد والتخصيص الأفضل لها، والتي أدت إلى جانب فصل علم الاقتصاد عن بقية العلوم الإجتماعية، إلى تشديد الأزمة الحالية في النظرية الاقتصادية والأداء الاقتصادي في العالم الثالث خاصة. وتعود أسباب الأزمة المذكورة إلى غياب المعرفة السياسية والإجتماعية والثقافية، وعدم الإهتمام بتاريخ غياب التنمية والتأكيد على العنصر الاقتصادي بشكله الإستيرادي... إن منح الطابع العالمي لعلم الاقتصاد، مع التضاد الموجود فيه مع طبيعة العلاقات الاقتصادية والنتائج العملية لاستخدامه في مختلف البلدان، جاء بتأثير من العلاقات السياسية والثقافية المسيطرة على بلدان العالم الثالث. فإذا ما كانت القوانين في العلوم الطبيعية غير شمولية، فكيف يمكن إضفاء الطابع الشمولي العالمي على تشابه رسالة القطاع الخاص وأدائها في بريطانيا والمجتمعات الأخرى»[٣٦]. ويستنتج الدكتور رزاقي من الضعف الأساسي الموجود في علم الاقتصاد السائد بأن كثيراً من المعارف الشائعة للاقتصاد الرأسمالى إما تعاني من المشكلة الجامعية وإما من المشكلة الشمولية. إذاً لا يمكن بشكل قطعي التوصية بأن أفضل أنواع الملكية تكون في الموارد الخاصة، وأن أفضل شكل لتحرك عوامل الإنتاج هي إدارة سلسلة المراتب، وأن أكثر النظم الوسيطة هي السوق، وأن أفضل الآليات الإدارية العامة هي إلغاء تدخل الحكومة، وأن أفضل السبل لتوسيع السوق هو إضفاء الطابع النقدي على النظام[٣٧]. من جانبه يقدم الدكتور مؤمني شواهدَ، ويزعم «أن علم الاقتصاد يعاني من أزمة في المجتمعات غير النامية، وخاصة في إيران، لأن من أهم واجبات العلم هو أن يتمكن من تقديم تفسير يتطابق مع الواقع في حدوده الخاصة حول أسباب ظهور الوضع القائم، وأن يتيح إمكانية التكهن بالتطورات المقبلة، في حين تشير تجاربنا إلى عدم إمكانية الإكتفاء بالنظريات التي يتم طرحها في زمن وفي ظرف خاص للسلوك الاقتصادي أو القبول بمنحى منفرد في سببه ... فالعلم الذي يتم قبوله في المجتمع يشكل جانباً مهماً من الرصيد الثقافي لذلك المجتمع، وهو يعين النظم الفكرية في

المجتمع ويترك أثره في قرارات القادة السياسيين. إن مصدر علم الاقتصاد قد انبثق من بلدان خاصة، وإن مصدر عناصر تفكيرنا والموجه لنا نحو اتخاذ القرارات السياسية كان قد أنتج في تلك البلدان وتم نقله إلينا بالآليات المستخدمة في نقل العلوم. وقد أتاح إبعاد التاريخ والفلسفة إمكانية إخفاء القيود الموجودة في نظريات علم الاقتصاد مع اعتبار الظروف الزمنية والمكانية الخاصة ومع تعيين الإتجاه والأهداف. لذا، إن عدم التفهم العميق لعلم الاقتصاد التقليدي واستخدامه في محله والخصائص التي يتمتع بها هذا الاقتصاد هي من أسباب حدوث الأزمات الاقتصادية في كثير من بلدان العالم. إذ إن معظم الذين عملوا على تقييم النظريات الاقتصادية من منطلق علم المعرفة لايشكّون في تأثر المنظّر بالظروف التاريخية والبيئية التي يعيشها. وعليه، فإن الجهود العلمية لايمكن أن تكون محايدة وبعيدة عن التوجه القيمي. إذاً، إن القضية الأساسية للبلدان المستهلكة للسلع الفكرية التي ينتجها الآخرون في علم الاقتصاد هي ادراك ضرورة التصدي الفاعل والنقدي لها. على أن الأمر المؤسف هو أن معظم الناقلين لعلم الاقتصاد باتوا حريصين على تجنب تعرض الشروح الكلاسيكية إلى خدش غير علمي إلى حد باتوا يقدمون تعاليمهم وهم يؤيدون المنظرين لها واعتبار نظرياتهم ذات طابع شمولي عالمي ومحايد، في حين يعلم الجميع الفروق الموجودة بين النماذج. إن نموذجهم يعتبر المجتمع البشري كالطبيعة التي تعيش في تعادل فيزياوي دائم، وأن كل خلل يتعارض مع الآلية الذاتية للعمل غير مشهودة سيكون عابراً وجزئياً وينشر النفع الشخصي المادي وينظر إلى مصالح المجتمع والتوزيع العادل نظرة هامشية»[٣٨].

يشير الدكتور عظيمي بدوره إشارة قصيرة إلى السلبيات الموجودة في علم الاقتصاد الحديث، ويعتبر الأسلوب الذهني والثابت ناقصاً. وهو يقول: «إن مفهوم التنمية الاقتصادية هو مفهوم تاريخي وعيني ويجب عدم اعتباره ذهنياً وأبدياً وشمولياً. لذلك يمكن إنتهاج سبيلين لمعرفة هذا المفهوم من الزاوية العلمية هما: أولاً سبيل المطالعة العينية لظاهرة عدم حصول التنمية، وثانياً طريقة المطالعة التاريخية»[٣٩]. ويقول الدكتور عظيمي في مجال آخر «هل تنطوي الحاجات في البلدان النامية على النوعية نفسها وكيفية تلبيتها فيؤكد الباحثون الإجتماعيون والاقتصاديون أن الإطار النظري لإدراك الموضوع يختلف لدى الفريقين من المجتمعات. فالأفكار وأنماط التفكير والمفاهيم الثقافية والسبل السلوكية والرصيد العلمي والفني والوسائل وأجواء الرأسمالية والأنظمة الحكومية هي من الخصائص المختلفة للفهم النظري والعلم المرتبط بهذه المجتمعات ... فالمواضيع العلمية للتنمية الاقتصادية قد تبلورت أساساً للإستجابه إلى الوضعية التي تعيشها هذه المجتمعات، وأوجد كثيراً من الشك في قدرات القوة غير المرئية ونظام السوق فيها. إن البيئة العامة للفعالية الاقتصادية للمجتمعات النامية مقارنة مع الوضع السائد في البلدان الأوروبية تختلف من نواحٍ عدة»[٤٠]. من الواضح

أن هناك فارقاً كبيراً بين هذا الإتجاه والإتجاه السابق الذي يجعل مبدأ علم الاقتصاد الحديث والكلاسيكي في الصدارة والإكتفاء فقط بالتغييرات الجزئية والمحلية.

إن الإتجاه الاقتصادي التنموي المستقل، رغم عدم رفضه حرية العوامل الاقتصادية الداخلية وحرية التجارة الخارجية، لايدرج التوجه الحر في محور رؤيته الاقتصادية ولا يعتبره كافياً لبلوغ التنمية المستقلة. كما أن هذا الإتجاه غير مصحوب بالرؤية المتفائلة التي تعتبر حصول الحرية مساوياً لتحقيق أهم أهداف التنمية والعدالة. وهو يؤمن بنوع من الحرية الهادفة.

رغم تأكيد أصحاب هذا الإتجاه من الخبراء الاقتصاديين على مزايا المنافسة في النظام الإنتاجي، لكنهم، ونظراً للأهمية التي ينطوي عليها التوزيع وكيفية تمتع أفراد المجتمع بثروة المجتمع، يبحثون عن المؤسسات المكملة للتنافس في السوق في نظام التوزيع والإستهلاك. على أن القضية الأخرى التي تزيد من احتياط ونزعة الحرية المشروطة لهذا الإتجاه هي تجربة شعار الحرية التجارية، وخاصة في التبادل الدولي في البلدان النامية، والتي أعطت في كثير من الحالات نتائج عكسية، وأدت إلى بيع الأرصدة الوطنية بأثمان زهيدة ومن دون مقابل والتبعية الهيكلية للبلدان الصناعية والمتطورة. لذلك يعرّف هذا الإتجاه في بعض المصادر شعار الإستقلال والإكتفاء الذاتي في حقل التجارة الدولية بأنه ليس مرادفاً لعدم حرية التجارة والنظام المغلق. ويمكن في هذا المجال معرفة الإتجاه المذكور بالدعوة إلى الحماية المشروطة على الصعيد الدولي.

يقول الدكتور عظيمي حول عدم كفاية حوار الحرية الاقتصادية «في النظام الرأسمالي تتحول متابعة النفع الشخصي في عالم التنافس إلى شعار أصلي وأساساً نظرياً لتنظيم المجتمع بشكل جديد، كما تتبلور الملكية الخاصة والحرة، ويتم بناء الأنظمة السياسية الحرة. لكن يتوضح تدريجاً بأن الدورة الإنتاجية تؤدي إلى سحق قسم من أصحاب رؤوس الأموال تحت عجلات الإنتاج في عالم التنافس. والأهم من ذلك سيخسر جمع كبير من الذين لا يمتلكون رؤوس الأموال والعمال كيانهم، وبذلك يرسي علم الاقتصاد في أعقاب الدراسات التي أجراها وفي مواجهة المشاكل في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين واعتماداً على هذا الأساس إصلاح النظام الرأسمالي والتحرري: أولاً أن الحرية والتنافس يؤديان إلى زيادة الثروة والإبداع في الإنتاج، لكن ذلك يقترن مع فقر أكثرية الشعب. ثانياً التعادل على المستوى المحدود لا يؤدي بالضرورة إلى حصول العدل العام فينبغي القيام بتعديل في تنظيم المجتمع بأسره»(٤١).

في ما يتعلق بآفاق حرية التجارة على الصعيد العالمي، يرى الدكتور عظيمي «أن النظام

الدولي الجديد الآخذ بالتبلور سيعمل على تنظيم العلاقات الاقتصادية والثقافية بين بلدان العالم، بحيث سيؤدي إلى تفوق بلدان العالم الصناعي من دون منافس[٤٢]. وتشير تجربة التنمية الاقتصادية للعالم إلى أن التنمية الثقافية والصناعية في كل بلد لم تحصل بشكل عفوي، وليس هناك استثناء في هذا الجانب. ففي بريطانيا التي يقال إن التنمية فيها قد حصلت نتيجة التأكيد على حرية الإستثمار والإنتاج والنفع الشخصي، كان الدعم الإساسي لها من جانب الحكومة. غير أن شكل هذا الدعم كان مختلفاً... ولم تحصل التنمية في اي مجتمع من دون وجود دعم مؤثر من جانب الحكومة. فهناك دليل واضح على هذا الأمر، وهو أن عملية التنمية في العالم لا تكون مماثلة، وأنه إذا لم يتم تقديم الدعم للصناعات ذات المستوى المتدني، فلن يتحقق الإنتاج ... فمن الواضح أن تقديم الدعم لهذا النوع من الصناعات من دون قيد أو شرط لامعنى له، أي يجب أن يكون الدعم في اتجاه تستطيع فيه الصناعة الوقوف على قدميها، وينبغي على الحكومة إتاحة المجال لايجاد ظروف التحول الصناعي من الناحية التقنية والقوى البشرية، لكنها يجب أن لاتسمح بالقضاء على الصناعات من خلال التنافس غير المعقول»[٤٣].

يشير الدكتور مؤمني في منحى تاريخي إلى هذا الجانب، فيقول «إذا كانت مقدمات التنمية وظروف المؤسسات والهيكلية في المجتمع غير مهيئة، فإن الدعوة إلى الحرية والتحرير الاقتصادي ستعطي نتائج للتنمية». ويرى مؤمني أن التجربة قد اثبتت بأن نظام السوق الحرة لاينطوي على التزام حيال العدالة، بل ومن شأن اداتة أن يكون مناهضاً للحريات الصغيرة والفردية. فالنتيجة هي أن النظام الرأسمالي لا يشكل المحورية لكرامة الإنسان، بل يمثل سيادة رأس المال المناهضة للحرية والعدالة[٤٤]. ويرى خبراء أمثال مؤمني «أن نظرية التدخل الحكومي ما زالت قوية وقابلة للدفاع عنها، لأن الاقتصاد الوطني لايتقدم بشكل تلقائي، بل ينبغي أن يتم تنظيمه اعتماداً على اعداد البرامج والحكمة. ومن جانب آخر، فإن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية ليست لها ميول ذاتية نحو التعادل بحيث يمكن حالة إنعدام العدالة وعدم التعادل أن تأخذ منحى متزادياً وشديداً ... كما أننا نشاهد في التجربة العملية للاقتصادات أن أي بلد لم يبلغ حد النصاب في التقدم إلا من خلال التمهيدات والتدابير المتخذة في اطار المصالح الوطنية وعلى شكل واع. اما في مجال وجهات النظر، فبما أن التحرير الاقتصادي وتنظيم التنافس في الظروف غير المتساوية يكون لصالح الإقوياء، فإن الشركة المساهمة للاقتصادات الأقوى في العالم حاولت اقناع البلدان الأضعف بازالة السيطرة والإشراف والدعم لهيكلياتها الاقتصادية ... وبكل المعايير كانت البلدان النامية في القرن العشرين نماذج من اكثر التجارب التاريخية تطرفاً في التحرير والإطلاق الاقتصادي بحيث لم ينتج سوى اعادة إنتاج التخلف والفقر»[٤٥].

مع طرح موضوع الميل إلى التدخل الحكومي في الشأن الاقتصادي والدعوة إلى الحمائية الحكومية، وإن كانت مشروطة، فإن الدلائل المطروحة في هذا الجانب ذات صلة وثيقة بموضوع السوق الحكومية في الاقتصاد. وتشكل هذه المواضيع أهم مناطق البحث والجدل النظري والتجريبي بين الإتجاهين السابقين. فالدكتور رزاقي الذي يرفض وجهات النظر الشيوعية الداعية إلى السيطرة الحكومية المركزية على الاقتصاد، يقول في هذا الجانب «تارة يلاحظ في الإدارة الحكومية، رغم الأضرار الواضحة الملحقة بالمصالح الوطنية والنظام، رفض ايجاد تحول في الإدارة غير الفاعلة واعادة تنظيمها»[٤٦]. إن الترشيد العام «لايعني اضفاء الطابع الحكومي واتخاذ قرارات بيروقراطية وغير حكيمة، بل القصد من ذلك رصد موانع التنمية وترشيد اجزاء المؤسسة أو البلد. طبعاً، إن الهدف من هذا الترشيد الذي ينطوي على الإفادة من السوق والتخطيط هوالحصول على الإستقلال الاقتصادي. على أن الأمر الثاني لايعني الإكتفاء الداخلي والتوجه الداخلي المطلق، وإنما الإعتماد على الذات المصحوب بالإتصال الفاعل والعادل والدائم والمتضمن للتنمية المتبادلة»[٤٧]. وفي الوقت ذاته يقبل الدكتور رزاقي التخطيط التنموي للحكومة باعتباره ركناً، ويقول في هذا الصدد: «بما أن التنمية الاقتصادية في بلدان العالم الثالث يجب أن تكون امراً واعياً ومخططاً، وبما أن تجربة الهيمنية الأجنبية عليها، التي استمرت لقرون عدة، لا تتيح امكانية تحقيق التنمية التلقائية في ظل الإحتكار الأجنبي، فإن تدخل الحكومة في هذه البلدان عنصر أساسي في التنمية التحررية ... ولكن نظراً للتخلف التاريخي والهيكلية الفردية، لا يمكن الحكومة احتكار الشؤون الاقتصادية ولاينبغي قيامها بذلك. إن الإفادة من النظام التعاوني والقطاع الخاص المراقب من شأنها أن تضمن تحقيق اهداف التنمية»[٤٨]. ويعتبر الدكتور رزاقي في جانب آخر من كتابه، وعلى عكس السوق الحرة، أن القطاع الحكومي هو العمود الفقري والمشرف على العلاقات الاقتصادية والعادلة في توزيع الموارد. ويضيف «ينبغي وجود القطاع الخاص في الاقتصاد الإيراني، لكن هذا الأمر يكون ممكناً ويتطابق مع إنموذج التنمية للجمهورية الإسلامية عندما لايعني أداء الرأسمالية البحث عن جني الأرباح بكل الوسائل وفي كل الظروف. فالقطاع الخاص يعني المعين للقطاعين الآخرين نحوتلبية حاجات الإنسان في سبيل التنمية والتكامل. النقطة الإساسية هي طريقة اداء مثل هذه الحكومة بما تتمتع به من امكانات هائلة وطاقات شعبية كي لاتتحول إلى استبداد حكومي. إننا نعتقد أن مشاركة الشعب في الشؤون الأخرى لاتعني قضية سياسية أو اجتماعية، بل إنها تحولت إلى ضرورة اقتصادية من شأنها منع الحكومة من الإنحراف المحتمل بسبب المركزية الكبيرة للسلطة الموجودة في الحقل الحكومي وتضمن سلامة حركة النظام. وبهذه الطريقة يعمل الناس بما يتطابق والمصالح الجماعية الإسلامية وليس مع الجشع وبما يحقق زيادة منتوج العمل وخفض التبعية إلى اقل المستويات»[٤٩].

يبدو أن الاقتصاد الشعبي والمشاركة، بحسب هذا الإتجاه، لايتحققان في اطار السوق الحرة والرأسمالية، بل يتعارضان معهما، لأن الكاتب هذا المعروف بانتقاده للرأسمالية وأسلوب الخصخصة الغربية، يرى أن اعتماد إنموذج التنمية الخاضعة للسيطرة الرأسمالية أو السيطرة الحكومية، لا يحقق سيادة الشعب، وأن أية حركة نحو التنمية من دون دعم الشعب ومشاركته وإشرافه بالتأكيد خارجة عن مسارها الصحيح. على أن مشاركة الشعب وإشرافه على الحركة التنموية يستدعيان وجود الدافع له في هذا الجانب.

أما رؤية الدكتور مؤمني، فهي تؤكد على دور الحكومة في التمهيد والتكميل والإشراف على العملية التنموية. فهو يرى بشكل اساسي أنه لايمكن قبول إنموذج التحول الهيكلي، ويعتبر أن المطلوب بلوغ التكنولوجيا والتحول على صعيد المؤسسات والهيكليات إلى جانب الإستقلال الجماعي(٥٠). ففي البلدان النامية تكون آليات مشاركة الحكومة في الاقتصاد أكثر تعقيداً وأكثر دقة. وفي ما يتعلق بإناطة الأقسام الحكومية بالقطاع الخاص الإيراني يقول الدكتور مؤمني «إن قضيتنا في مجال الخصخصة لا تعني أن للخصخصة حسناً ذاتياً أوقبحاً ذاتياً، بل يجب التخطيط للخصخصة بما يلائم الظروف الاقتصادية الإيرانية الموجودة، وتحديد أي نوع من الخصخصة وفي أي مجال وما هي الأهداف المنشودة من تلك الخصخصة ... إن مشكلتنا الأساسية هي عدم الفاعلية الموجودة في المؤسسة الحكومية. إن مشكلات من قبيل التدخل السياسي الذي يؤدي إلى تخصيص الموارد وتغيير الملكية لايؤدي إلى إصلاح ذلك ... أن خصخصة بعض الأقسام الاقتصادية، كالبنوك، في بناء غير متنامٍ يعني ترجيح منح القروض والإستثمار للفعاليات سريعة المردود وكثيرة المردود، أي الفاعليات التي لاتنطوي بالتأكيد على مضمون إنتاجي»(٥١). ويقدم الدكتور مؤمني شواهداً بشأن تجربة القطاع الخاص الإيراني، ويضيف: «في مرحلة التنمية، حتى وإن كنا نقبل هذا التحليل الكلي وغير الموثوق بأن المؤسسات التابعة للقطاع العام تكون غير كفوءة، فإن هذا الأمر لا يشكل ضمانة بشأن كفاية أداء القطاع الخاص. وعليه ينبغي علينا حتماً ايجاد دورات لتقوية القطاع الخاص». وفي ما يتعلق بتخطيط الحكومة للتجارة. يرى الدكتور مؤمني «أن الشواهد النظرية والإختبارية بعد الثورة الصناعية تشير إلى أن مواجهة العمليات والمؤسسات العالمية في الظروف غير المتكافئة تؤدي إلى نتائج سلبية. وعليه يجب أن لا يكون موقفنا دمجاً منفعلاً، بل يجب أن تكون رسالتنا العثور على مصالحنا الوطنية في توجهات منظمات التجارة. إن الحقول التي يؤكدون عليها تشير إلى أن العولمة تحصيل في اطار إنتقائي وينبغي ايضاً أن يكون تعاملنا إنتقائياً ومصحوباً بالحكمة وبشكل تدريجي... لقد كان هناك على الصعيد الوطني التزام مركزي لتنمية كل المناطق، ولذلك اصبحت ازالة القيود الإقليمية شيئاً مفيداً نحو تحقيق التنمية. فإذا كان من الممكن إيجاد مثل هذا الإلتزام لتحقيق التنمية على الصعيد العالمي

وايجاد مؤسسة مركزية لتحقيق هذا الهدف فعند ذلك يمكن للعولمة أن تحمل مضامين العدالة، وأن تكون مفيدة. ولكن ما لم يحصل مثل هذا الأمر، فإن الدول الأقوى هي الرابحة فقط من هذه العملية»[٥٢].

يرى الدكتور عظيمي« أن الحرية تشكل موضوعاً يحتاج إلى إعداد ثقافي ومؤسسات بما يتناسب مع هذا الفكر، وإلى تخطيط وترشيد من جانب الحكومة، وينبغي على الحكومة التمهيد للإشراف على الحرية الإجتماعية والاقتصادية والحفاظ عليها وترسيخها، لأن التنمية والنجاحات الحاصلة في الأنظمة المتقدمة تقوم في الأساس على عنصرين: الأول ترسيخ فكرة الحرية والمساواة بين الأفراد، وثانياً تنظيم الإنتاج والإرادة على أساس العلم والفن الحديث»[٥٣].

إن هذه الرؤية لاتتقاطع ابداً مع الترشيد الحكومي للاقتصاد. ويرى الدكتور عظيمي أن التخطيط الواسع وضمان العدالة والحماية المشروطة للصناعات المختارة وقضايا من هذا القبيل ترتبط تماماً بالحقل الحكومي. وتشير مبادئ التنمية الاقتصادية إلى أن النجاح في المسار التاريخي للبلدان النامية جزئياً لم يتحقق إلا في ضوء التخطيط الصحيح والمنسجم من جانب حكومات هذه الدول[٥٤] . بعبارة أخرى يمكن أن يتوقع من الحكومة في مثل هذه المجتمعات ألا يفوق الجانب الرفاهي للعمل على الجانب الإنتاجي منه. إذ لايمكن تصور قيام الحكومة بترك الأسعار والسماح للقطاع الصناعي بالعمل طبق نظامه[٥٥]. ويقول الدكتور رزاقي في مقالاته إن الخصخصة الاقتصادية الخاطئة التي لا تأخذ في الحسبان هدف التنمية الإنسانية يكون لها تداعيات سلبية، منها بلوغ أقصى الأرباح مهما تكن النتائج، وإحلال الإحتكارات الخاصة محل الإحتكار الحكومي ونشر الفساد المالي وزيادة القروض والإستقراض العام وتدني مستوى الرضا السياسي الشعبي وفقدان التعليم وغير ذلك[٥٦]. على أن الموضوع الآخر المطروح بشدة في هذا الإتجاه هو ضرورة إنتهاج نمط التنمية المحلي في الإنتاج الداخلي، بما يتطابق مع القيم الثقافية والدينية للشعب والنظام. إن عدم الإيمان بالطابع الشمولي وفاعلية مكاسب علم الاقتصاد، ورسوخ فكر الإتجاه المؤسسي والهيكلي لدى هذا الإتجاه دفعه إلى توجيه إنتقاده لوضع السوق الحرة وعدم تطابق إنموذج التنمية الخاص بالسوق الحرة مع الحاجات والقيم المحلية والظروف التنموية الإيرانية.

«لقد أدى الإنبهار والتعصب إلى عدم التطابق النظري بين الإنموذج والسياسة الاقتصادية وبين الحقائق الموجودة داخل المجتمع بما يغفل طبيعة الفعاليات الاقتصادية بصفة كونها حصيلة عمل إنساني ومتأثرة بالأجواء الإجتماعية والثقافية والسياسية والرؤية الشمولية المرتبطة بذلك المجتمع الخاص ... إن الأنماط المسيطرة والإستيرادية للتنمية، وبما أنها تتجاهل المجالات والسلوك الإنساني بأبعاده المختلفة، سببت نفقات باهظة على الأرصدة القيمية

والإجتماعية، وقد فشلت تماماً في مجالات عدة»[٥٧]. ويقول الدكتور رزاقي في مقالة بعنوان (ضرورة التحول في إدارة التنمية الاقتصادية) «إن التنمية القائمة على الإستخدام المحدود للوسائل الصغيرة في المجتمعات الرأسمالية قد أدت إلى جعل الإنسان أحادي الجانب ومصاباً بالإضطراب النفسي والتلوث البيئي والإستهلاك المفرط للموارد المحدودة. فالإدارة الواعية في البلد النامي لا تستطيع تلخيص الإستخدام الجزئي في حدود الربح والفاعلية القصوى، بل إن حرية إنتخاب الهدف والوسائل على الصعيد العام والإدارة الحكيمة للتنمية تستطيع وضع التنمية والفاعلية في خدمة التعادل النفسي للإنسان، ويجب أن تدمج أدائها على الصعيد الجزئي كذلك وتحقيق القيم الإخلاقية»[٥٨].

بناء على ما تقدم، من الواضح أن الرؤية الإستقلالية والإنسانية المحور لها الكلمة الأولى لدى أصحاب هذا الإتجاه. لذلك، فإن أي إنموذج للتنمية يعتمد على المنتجات الأجنبية ويؤدي إلى الإستهلاك التبعي وإلى هجرة الأدمغة والتبعية في التقنيات يتعرض للإنتقاد بشدة. «إن انموذج تنمية الاقتصاد الإيراني يشبه إنموذج أي بلد آخر، ويجب أن يكون منسجماً مع الثقافة والمعايير القيمية السائدة في المجتمع. ولذلك لا يستطيع الإنموذج الشمولي العالمي للتنمية إن يكون موجوداً ... ففي رؤيتنا يجب أن يكون الهدف من سيادة الإنسان على مصير الإجتماعي وتلبية دوافعه وحاجاته في مسار تنميته وتكامله وسيادة الشعب، وأن يشكل ذلك الهدف الأساس للنظام الاقتصادي... فإذا كان هدف إنموذج التنمية الاقتصادية المستقلة تلبية الحاجات الأساسية للإنسان، ويشمل ذلك أفراد المجتمع كافة، فينبغي متابعة أداء مختلف للتنمية الاقتصادية الحالية»[٥٩].

لعلنا نستطيع طرح موضوع الأخلاق والثقافة الاقتصادية في منحى هذا البحث كذلك. إذ إن هذا الإتجاه، نظراً لجذوره المحلية والقيمية، يثير بشكل جاد الموضوع المذكور. على أنه يمكن القول إن أهم عوامل فشل نماذج التنمية الاقتصادية في العالم الثالث ناجم عن عدم احترام العنصر الثقافي في بعدين كليين: الأول هو صوغ أنماط تنمية استيرادية لا علاقة لها بالثقافة المحلية التي تعتبر القيم التقليدية عقبة أمام التنمية؛ ثانياً رواج النمط الإستهلاكي للسلع الأجنبية التي يؤدي استهلاكها الواسع إلى رواج سلوك وأنماط الحياة والقيم الغربية. لكن يجب أن تؤدي التنمية في مرحلة التنفيذ بمشاركة الشعب وتآزره أداة للارتقاء بمستوى الحياة المادية والمعنوية له، وأن تستقطب المشاركة العامة[٦٠]. غير أن كل المفكرين في هذا الإتجاه لا يرفضون مبدأ تنمية السوق الحرة ولا يعتبرون هذه السوق غير مطلوبة، بل إن إنتقاداتهم موجهة تارة لعدم احترام المستلزمات الثقافية والمؤسسية للتنمية، وتارة أخرى إلى توطين هذا النمط. على أن الجميع لا يؤمنون بنمط تنموي موحد.

كان الدكتور عظيمي من جملة المنظرين الذين ركزوا على أسلوب التنمية وقلما انتقدوا

أصل المحتوى. وهو يرى «أن التنمية الاقتصادية، بما أنها تستلزم القيام بسلوك خاص وقرارات خاصة في الحياة الإنسانية والإجتماعية، فهي ذات صلة وثيقة جداً بالثقافة والقيم الثقافية «إذ لم يحقق أي بلد التنمية من دون أن تكون له هوية ثقافية مستقلة. والسبب يعود إلى أن الإنسان لو أفرغ من الثقافة المتناسبة، يصبح كالإنسان المنعدم الجذور. إذاً تستلزم التنمية الاقتصادية هوية ثقافية مستقلة... ويمكن تلخيص القيم الثقافية الرئيسة المناسبة لعملية التنمية على هذا الشكل: سيادة الرؤية على صعيد الخبرة أولاً، والمساواة بين الأفراد ثانياً، واحترام حقوق الآخرين ثالثاً، وضرورة سيادة الإنتظام الجماعي رابعاً، والحرية السياسية خامساً، وأخيراً الإهتمام المعقول بالعالم والقضايا المرتبطة به ... ولايبدو أن أية واحدة من هذه المعتقدات تتباين مع الأسس الدينية. وفي الوقت ذاته لا يدور الحديث حول رفض أو قبول ثقافة من الثقافات، بل إن النقطة الأساسية هي إعادة البناء الثقافي في إطار الحفاظ على الهوية الوطنية المستقلة»(٦١).

يمكن اعتبار أن كل الجهود النظرية للدكتور مؤمني تركز على إصلاح إنموذج التنمية الرأسمالية الليبرالية واصلاحه والاهتمام بالاعتبارات الثقافية والهيكلية والتاريخية والمؤسسية للاقتصاد الإيراني. إن جهود مؤمني المستمرة في إظهار التجارب الفاشلة في استنساخ وصفات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي والتعريف بالآليات والإلزامات المختلفة لهيكلية الاقتصاد الإيراني جعلته أحد أهم المنتقدين لخطتي التنمية الأولى والثانية. ويقول مؤمني في كتابه «إن تنمية مجموعة من بلدان العالم قبل أن تعود إلى أسباب فنية هي ذات جذور ثقافية. فالثورة الصناعية كانت ثمرة للثورة الثقافية، وكان استمرارها في إطار المؤسسات الإجتماعية المناسبة ... فكانت نتيجة الرؤية الساذجة فكرياً إلى التنمية هي انتشار الفقر وظهور ظاهرة التبعية بكل تعقيداتها. ويزعم استرايسن في كتاب **طلائع التنمية** بأن القرارات من شأنها أن تترك تأثيرها في التنمية في البلدان أكثر من تأثير الموارد اللازمة للتنمية، وأن عملية إصلاح القرارات لديها جانب ثقافي أكثر من كل شيء. إذاً، إن الخطوة الأولى في هذا الجانب هي معرفة عناصر وآليات الثقافة وإيجاد تغيير في كل من تلك الحقول... يبدو أن قبول إنموذج التنمية للسوق الحرة يستلزم الخروج من غلاف الهوية الذاتية والتحرك نحو الأقطاب التي توضح مفهوم التنمية»(٦٢). ويمكن القول إن أساس هذه الرؤية (الثقافية) إلى عملية التنمية ومستلزمات الإنموذج الأفضل منتشر كذلك في أوساط مفكري الإتجاه الأول، ولا يواجه معارضة إلا من جانب مهندسي اقتصاد السوق أو طيف التكنوقراطيين. إذ إن الفارق بينهما هو أن التوجه الأول يعتبر أن مرجع التغيير هي الثقافة ومؤسسات الثقافة الغربية، ويبحث عن إعداد الأرضية للتنمية المناسبة من خلال استحالة الثقافة الإيرانية غير النامية إلى تلك الثقافة والمؤسسات، في حين أن الترجيح القيمي للتوجه

الثاني يتمثل في إعادة بناء هذه الثقافة الإيرانية والإسلامية والحفاظ على كثير من العناصر المحلية وقيمها. وعليه، إن الفارق بين هذين التوجهين يكمن في كثرة المصاديق التقليدية وما يرتبط بقيم ذوي الإتجاه التنموي والذي يعتبر نوعاً من التوجه التقليدي الناقد:

الموضوع الأخير الذي يحتل مكانة مهمة في المنظومة الفكرية للتنمويين المستقلين هو موضوع العدالة الإجتماعية وتوزيع الثروة بما يحل مشكلة الفقر. ويرى هؤلاء أن الهدف الغائي للاقتصاد هو توفير معيشة كريمة ورفاه عام في المجتمع، وأن اي تبرير أو مصلحة لا يمكنها حل مشكلة الفقر والفروق الإجتماعية. ربما يمكن اعتبار أن مرد هذا الفارق هو بيئة البلدان غير النامية ومهد علم التنمية. ويرى هذا الإتجاه أن الدراسات الاقتصادية تشير إلى أننا لو أردنا متابعة عملية التنمية من دون أن يكون لنا نزاع محدد مع قضية الفقر، فينبغي علينا بالتأكيد أن نتوقع وجود الفقر إلى جانب التنمية الاقتصادية «فإذا ما كان الفقر الواسع يصطحب على الأمد الطويل، فإن التنمية الاقتصادية تتعرض عادة إلى بعض الإنكسارات، الأمر الذي يضع علامة استفهام أمام التنمية نفسها. فاليوم لم تعد عملية التنمية الاقتصادية تتم في إطار الطريقة والإنموذج البريطاني المتبع في القرن الثامن عشر ... بتعبير آخر في التخطيط للإستراتيجيات التنموية لايمكن ترك قضية الفقر وشأنها، على أمل أن ارتفاع الدخل الفردي سيحد من الفقر. فإلى جانب الحركة السريعة والصحيحة نحو التنمية، يجب الإنتباه إلى أن النمو الاقتصادي غير قادر بمفرده على حل قضية الفقر لاعوام طويلة»[٦٣]. ويقول الدكتور عظيمي في كتابه «إن وجود البضائع والخدمات الكافية لضمان الحد المطلوب لحاجات الإنسان في عملية التنمية هومن ضرورات الإنموذج الاقتصادي القائم على الدستور. اضف إلى ذلك أنه ينبغي اساساً أن يتمكن الأفراد تبعاً لأنموذج توزيع الموارد والثروة وفي ظل قانون السوق من توفير حاجاتهم اعتماداً على قانون السوق»[٦٤].

يمنح هذا الإتجاه، نظراً للتوجه الإنساني المحور والجماعي، الأولوية في حالات التعارض إلى تحقيق العدالة، ويعتبر أن تعبير تقسيم الفقر غير واقعي تماماً. غير أن الدكتور مؤمني يرى في اطار التحليلات على مستوى الخبرة والتجارب التنموية عدم وجود تعارض وتباين بين التنمية والعدالة، لكنه يرى «أننا اذا كنا نستهدف في رسم الخطه التنموية تحقيق محور العدالة الإجتماعية (وهو أشمل من العدالة التوزيعية) فإننا بالتأكيد سنحقق اعلى المستويات من التنمية، في حين لم يجرب ابداً عكس هذه القضية في البلدان غير النامية»[٦٥]. وهو يعتبر أن الإنموذج التحليلي لعلم الاقتصاد غير قادر على تبيين واقعيات البلدان النامية، ومنها أن التنمية الاقتصادية لا تنطوي من تلقاء نفسها على أية معلومات دقيقة وواضحة في مجال تحسين مستوي الفقر[٦٦]. ويمكن اعتبار سيادة كرامة الإنسان في الإنموذج المطلوب لهذا الإتجاه، وكذلك المجالات الدينية والقيمية في موضوع العدالة، ضمن مقدمات توجهه.

لا يحمل هذا الإتجاه رؤية متفائلة حيال جعل الحرية محوراً لبلوغ هدف العدالة في اطار السوق الحرة. فالدكتور رزاقي يقول في الحقل الاقتصادي «إن إنموذج التنمية الرأسمالية نابع عن حالات إنعدام العدالة. لكننا نرى ضرورة ذلك لتحقيق إنموذج التنمية المستقلة لناحية تقوية الروح الجماعية وزيادة مردود العمل»(٦٧). ويرى رزاقي ضرورة اصلاح التوزيع غير المتكافئ للموارد من داخل آلية الإنتاج، لأن اعادة توزيع جزء ضئيل من الموارد على الفئات الهامشية غير كافٍ. إذ إن ازدهار الحضارة، حتى وإن كانت مادية صرفة، لا يتحقق إلا بالتوزيع العادل للامكانات والمصادر(٦٨). وفي المجموع، يبدو أن الإنموج التوزيعي المطروح من جانب هذا الإتجاه قريب إلى حد ما من إنموذج حكومة الرفاه. ورغم أن تأكيد مؤمني على العدالة، باعتبارها الهدف الأول وأن التعريف الشامل لها يضع امامنا نظاماً مختلفاً، فإنه يقدم اطاراً تحليلياً يؤكد فيه على فكرة الحرب بين الفقر والغنى، ويعتبر مضمونه نفي سيادة رأس المال في البناء السياسي. ويقول «بطرح هذه الفكرة يكون الإنتباه إلى هذه النقطة امراً لازماً. وهي، خلافاً لزعم المنظرين التقليديين لاقتصاد السوق، لا تقيم علاقة ذات اتجاه واحد بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية. اذ من الممكن أن تؤدي الحرية الاقتصادية إلى سيادة رأس المال ومجموعات خاصة. فالتجربة التاريخية تشير إلى أن جعل الحرية الاقتصادية هدفاً أولياً يؤدي سريعاً إلى اتجاه سلطوي، وحتى قمعي على الساحة السياسية»(٦٩).

نظام الاقتصاد الإسلامي

برز هذا الإتجاه الفكري مقارنة بالاتجاهين السابقين في وقت متأخر، لكنه ينطوي على جذور اكثر اصالة ومحلية. فمن الناحية التاريخية ظهر في أوائل السبعينات، أي ما بعد كتاب الشهيد محمد باقر الصدر **اقتصادنا**. وشكل هذا الإتجاه اساساً لقاعدة اسلامية مستقلة بشأن اهداف ومبادئ وخصائص النظام الاقتصادي مقابل النظام الاقتصادي الرأسمالي الغربي والاقتصاد الإشتراكي الشرقي. وسرعان ما عمل طيف صغير من المفكرين الإسلاميين والباحثين في العلوم الدينية في إيران على نشر هذا الإتجاه، وقد بادر بعضهم، كالشهيدين مطهري وبهشتي، إلى تأليف بعض الكتب قبل إنتصار الثورة في هذا الحقل. على أن الأجواء الفكرية والإجتماعية في أعوام انتصار الثورة الإسلامية من جانب، وحاجة النظام الإسلامي الجديد المستقر من جانب آخر قد اديا إلى التنامي السريع للأيديولوجية السياسية والاقتصادية الإسلامية، وإلى نشر الأدبيات المذكورة في الدوائر الجامعية والحوزات الدينية. كما أن حضور شخصيات هذا الاتجاه في دوائر اتخاذ القرار في الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد أدى إلى الأخذ ببحوث ورؤى هذا الإتجاه في العقد الاول من الثورة. على أن غياب الإنسجام بين أصحاب الرأي أدى إلى حصول نزاعات قانونية. وقد كان أبرز مكسب لهذا الإتجاه هو تنظيم قانون العمليات المصرفية اللاربوية والمصادقة عليه عام ١٩٨٣. ورغم اتهام

بعض الاتجاهات المنافسة لهذا الإتجاه أنصاره بالإشتراكيين الإسلاميين» فإن الواقع هو أن هذه المجموعة كانت تبحث عن طريق ثالثة وكانت تفصلها حدود واضحة عن النظام الإشتراكي. لكن الإنصاف يدفعنا للقول بأن قراءة هؤلاء للمجتمع والحكومة الإسلامية تنطوي على عناصر قوية مناوئة للرأسمالية ومناوئة للنفعية والفردية أكثر من غيرها. وكانت قضايا، كدور الحكومة وأهمية العدالة، تزيد من حقل القواسم المشتركة مع غيرها. لكن الإختلاف في رؤى الخبراء في الشؤون الإسلامية والطاقات الكبيرة في المصادر الإسلامية (النصوص والسيرة) قد ادت بعد عقد من الفتور إلى ميل ادبيات الاقتصاد الإسلامي اكثر من السابق نحو الأجواء المسلطة لاقتصاد السوق الحرة، وبات بذلك الإتهام السابق غير وارد. وكان الخبراء في هذا الإتجاه يوجهون انتقاداتهم إلى المجالات النقدية والعملة الصعبة بعد الحرب وبرامج التعديل الهيكلي. وفي مقابل الإحتجاج بعدم فاعلية السياسات المقترحة من جانب هذا الإتجاه، فإن الخبراء الذين أذعنوا بوجود بعض الضعف النظري وعدم الإجماع بشكل محدد يرون بأنهم لم تتح لهم الفرصة للتنفيذ الصحيح لسياساتهم. فلو غضضنا النظر عن طيف الباحثين للجيل الجديد لهذا الإتجاه، فإن مصادرنا في هذا المجال هي حلقة مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، وأبرز شخصياته حجج الإسلام غلام رضا مصباحي وعلي نظري والدكتور برويز داودي والدكتور شريف زاده. وسيكون مرجعنا كتاب **أسس الاقتصاد الإسلامي** (مباني اقتصاد إسلامي). وتعتمد الرؤية الغالبة في هذا المكتب على الفقه الإجتماعي والحكومي.

إن الشخصية الثانية البارزة في هذا الإتجاه هي الدكتور ايرج توتونجيان، عضو الهيئة العلمية لجامعة الزهراء، والذي كان يعتبر من الوجوه الإيرانية البارزة في الاقتصاد الإسلامي في الإجتماعات التي كانت تعقد في الخارج. وقد نشرت معظم مقالاته في حقل القضايا النقدية والمصرفية. ويعتبر كتاب **العملة والصيرفة الإسلامية ومقارنته بالنظام الرأسمالي** من أهم مؤلفاته. الخبير الثالث المعروف في هذا الإتجاه فهو الدكتور يد الله دادگر عضو الهيئة العلمية لمؤسسة البحوث الاقتصادية في كلية تربيت مدرس ورئيس مجموعة الاقتصاد في جامعة المفيد، وستكون مقالاته في نشرة **مفيد وعصرنا**، إلى جانب كتابه المعروف **نگرش بر اقتصاد إسلامي** رؤية نحو الاقتصاد الإسلامي مصدراً لهذه الدراسة. إذ إن تركيزه على الجوانب المعرفية وسبل الاقتصاد الإسلامي جدير بالاهتمام. لكن استعراض وجهات نظر الخبراء لهذا الطيف في المقولات السبعة لمعرفة وجهات نظر هذه المجموعة بخصوص الحرية ومكانة الفرد ودور الحكومة يجب أن لايبدأ من هذه النقطة. اذ يجب النظر في مقدمات علم الكون وعلم الإنسان. وعلى هذا الأساس تعني الفلسفة الوجودية للأفراد في هذا العالم بلوغ

الكمال الحقيقي للإنسان، ذلك أن تكامل الإنسان غير قابل للفصل عن اختباره، وأن التمتع بالحرية العملية يتلازم مع الإختبار. ومن جانب آخر من الطبيعي أن كمال الإنسان يبدو غير ممكن من دون تشكيل الحياة الإجتماعية وإيجاد العلاقات وتلبية الدوافع المختلفة للإنسان وضمان العدالة في المجالات الاقتصادية والحقوق والسياسة. وعليه، فإن ضمان الرفاه والحرية والعدالة الاقتصادية هي الأهداف المتوسطة والممهدة للهدف التكاملي للإنسان.

إذاً، إن الأصل والأساس في فاعلية الفرد في الشؤون الفردية والإجتماعية هو الإتجاه التكاملي ومصالح المجتمع. فهذه الحرية الاقتصادية، رغم أنها تأتي من أجل منع حصول المشاكل الإجتماعية والاقتصادية، لا تتعارض مع القيود التي تضعها الحكومة عليها. وقد تؤدي هذه المشاكل إلى حرمان الآخرين وإلى غياب العدالة وبعض السلبيات الأخرى التي من واجب الحكومة الإسلامية إزالتها، نظراً للصلاحيات التي تتمتع بها في الحقل الاقتصادي[٧٠].

يرى أعضاء مكتب الحوزة والجامعة أن الملكية وتبادل السلع والإستهلاك ووضع الأسعار وانتخاب المهنة وغيرها من الأمور مقبولة في نظام الاقتصاد الإسلامي. لكن كل هذه الحريات يجب أن تكون هادفة. أما إذا كانت تضر بالمقصد الحقيقي الإنساني أو تضر بمصالح المجتمع، فإنها تعتبر غير مشروعة. ويكتب المؤلفون في جانب آخر من كتابهم «إن الاقتصاد الإسلامي لا يكون اقتصاداً حراً، بل هو اقتصاد تحت رقابة الدولة وإرشادها ومعقد بالقيم والأنظمة وببعض القيود التي يضعها الإسلام أو الحاكم الإسلامي للفعاليات الاقتصادية. فالأصل في الإسلام هي الحرية الاقتصادية، لكنها ليست حرية مطلقة، وإنما حرية ملزمة باحترام القيود والقيم التي ينشرها الإسلام. إذ إن الإسلام أكد على حرية العمل وحق الملكية الفردية للموارد والأموال المشروعة وحق الإستهلاك والإفادة من الموارد والأموال وحق الإرشاد وحق الهبات للأموال، شرط أن لايكون ذلك في سبيل إعانة الظلم والفساد والإسراف»[٧١].

يبدي الخبراء الآخرون لهذا الإتجاه وجهات نظر مشابهة تقريباً. وهم يعتبرون الحرية الاقتصادية والتجارية وتعدد المراكز أصلاً ثابتاً. ويقول السيد دادگرفي كتابه «إن القيد الوحيد الموجود على الحرية وخيارات الأفراد والمجتمعات يتمثل في تماشيها مع الأسس والمبادئ وأهداف النظام، وهناك قيد عقلاني آخر موجود في هذا الجانب، وهو احترام حريات الآخرين. لكن الحرية تشكل دافعاً فطرياً للإنسان. فالإسلام في تنسيقه معها لا يجيز الرقابة المفرطة على فكر الإنسان وسلوكه»[٧٢]. إذاً، يبدو أن حالات التركيز الحكمية الشديدة والرقابات المقيدة تكون غير مقبولة في هذا النظام إلا إذا كانت في ظروف خاصة، وهي تعتبر ضمن صلاحيات الحكومة الإسلامية. من جانبه يرى توتونجيان «أن الإختيار وحالة الإنتخاب تشكل تحفة أنعم الله بها على الإنسان، لكن كرامته ترتبط بالتزامه ومسؤوليته باعتباره خليفة الله وأمينه. إذاً، إن حريته بشكلها المقيد مطلوبة ومن واجبه الإفادة الصحيحة والعادلة من كل القوى الطبيعية

والطاقات الإجتماعية ... ففي الرؤية الإسلامية تشكل الثروة والرخاء وسيلة للتكامل وليس هدفاً، بما أن الإنسان ينبغي عليه أن ينمو ويتحرك نحو الهدف الغائي فيشكل الاقتصاد والرخاء له ضرورة. لكن الحرية الاقتصادية برؤيتها الغربية ليست مقبولة في الرؤية الإسلامية لأن رؤيتها مادية وتقبل دافع الربح المحوري»[٧٣].

لعل إحدى قواعد اختلاف هذا الإتجاه مع طيف اقتصاد السوق الحرة في قضية الحرية الاقتصادية تعود إلى العلاقة الطبيعية والحقوقية لمصالح الفرد والمجتمع. فهذه العبارة الموجزة توضح بشكل متكرر بأن الأساس الفلسفي للاقتصاد الإسلامي لاينتهج رؤية أصالة المجتمع ولارؤية أصالة الفرد. على أن هذا الأساس من الناحية الحقوقية والإجتماعية يرجح المجتمع على الفرد[٧٤] . ويشير كتاب **أسس الاقتصاد الإسلامي** بشكل أوسع إلى هذه الرؤية «فالواقع هو أن النظام الحر والبعيد عن تدخل الحكومة وسيادة القيم الأخلاقية والدينية تظهر فيه كثير من حالات عدم الإنسجام بين المصالح الفردية والإجتماعية. لذلك حاولت الحكومات وضع قوانين من خلال الجهاز القضائي، من أجل الحد من بعض الحريات والتصدي للتجاوزات للحقوق العامة ... فالدين الإسلامي أدخل المصالح الإجتماعية في المصالح الفردية من خلال توسيع حدود رؤية الفرد للمصالح الأبعد من الحدود الدنيوية، وأتاح بذلك ضمانة قوية لتوفير المصالح العامة»[٧٥]. ويقول المفكرون في مكتب التنسيق في جانب آخر من كتابهم «إن الدين الإسلامي لم يمنح الأولوية للفرد ولا للمجتمع ولا للأقلية أو الأكثرية في ما يتعلق بالرغبات والميول، بل إنه يولي الأهمية والملاك في الدرجة الأولى إلى تطابق هذه الميول مع الموازين والتعاليم الإلهية. ولكن في حال كون المصالح الحقيقية للفرد والمجتمع مقبولة من جانب الشرع، فإن النظام الإسلامي يجعل الفرد حراً في كسب مصالحه ومنافعه، وذلك في إطار خاص من القيم والتعاليم، كما يدخل مصالح المجتمع في ذلك. وبدل ترك الأمور، يهتم النظام الإسلامي بتوجيه الفرد وإرشاده. وتشير الروايات وسيرة الأئمة المعصومين إلى أن الإسلام يمنح التقدم والأولوية لحقوق ومصالح المجتمع على المصالح الفردية، لأن الهدف من التشريع الإسلامي هو إتاحة المجال أمام تنمية عدد أكبر من الأفراد»[٧٦]. وهناك أمثلة أكثر وضوحاً في هذا الجانب، كالكسب الحرام أو الإستهلاك غير المشروع، والتي تشير جميعها إلى الحرية الهادفة والمشروطة في الفعاليات الاقتصادية.

القضية الأخرى ذات الصلة الوثيقة بالنفع الشخصي والحرية، والتي يبدي هذا الإتجاه حيالها رؤية خاصة، هي موضوع التنافس. فالتنافس ينطوي على جوانب إيجابية وسلبية عديدة. ولكن بما أن هذا الطيف يرى أن التنافس الحر يمنح الأولوية للنفع الشخصي ويضع مصالح الفرد في تعارض مع الآخرين، فإنه يرفض شرعية التنافس بمعنى الإستباق في كسب منافعه المادية. كما يرى هذا الطيف أن التنافس الحر لاينسجم مع الأخلاق ويؤدي إلى

سيادة الفساد والإحتكار[٧٧]. ويقول مؤلفو كتاب **أسس الاقتصاد الإسلامي** «لم يلغ الإسلام كلياً دافع طلب الربح، بل أجاز ذلك، لكنه لم يترك هذا الدافع وشأنه، بل عمل على ترشيده من خلال سعيه إلى تغيير رؤية أفراد بني الإنسان، ويبقى في النتيجة دافع العمل والفاعلية الاقتصادية قوياً في الفرد. إن المبدأ الذي يصر عليه الإسلام هو التعاون الذي يعكس مسؤولية الأفراد والمؤسسات في فعالياتهم الاقتصادية حيال الآخرين. فعلى هذا الأساس إنهم لايعملون نحو إفلاس باقي المؤسسات والأفراد، بل يعملون بشكل طوعي للحيلولة دون إفلاس الآخرين وسقوطهم من خلال مساعدتهم وإتاحة الفرص أمامهم لزيادة مواردهم»[٧٨].

وفي رؤية أوسع يرى دادگر «أن الاقتصاد الإسلامي يؤكد على الفاعلية والتنافس مع افتراض ضمان الأهداف والمبادئ والأسس الإسلامية. ويعني ذلك أنه، رغم أن هذه الأمور ليست من المبادئ المستقلة في الاقتصاد الإسلامي، فإنها تبقى مبادئ مشروطة. فإذا كان التنافس والفاعلية لا يتعارضان مع أسس الاقتصاد الإسلامي، فليس هناك من دليل على مخالفتها، بل إن الفاعلية الفنية والفاعلية الإختصاصية اعتماداً على السنة والسيرة النبوية متناسبة مع أهداف النظام الإسلامي. وإننا من خلال تعديل العقلانية الفردية وتوسيع النفع الشخصي والمادي ننوي بلوغ ما وراء ذلك»[٧٩].

إن مبدأ اشتراط الحرية وترشيد التنافس يشكل نقطة مناسبة لموقف الحكومة لدى أصحاب هذا الإتجاه. وبناء على ما ذكر، من الواضح أن الحكومة تعتبر منذ البداية عاملاً حاسماً لا يمكن غض نظر النظام عنها في النظام الاقتصادي الإسلامي، وتتولى مهمات محدودة وتتمتع ببعض الصلاحيات والموارد. بعبارة أخرى «إذا لم يكن هدفنا كالنظام الليبرالى الرأسمالي من التوجه الفردي وأصالة حرية الإرادة وتحسينها ووضع الأساس على الهداية الحرة للإنسان نحو المصالح الجماعية والأخروية، فعندها لا تكون الحكومة شراً لازماً والحد الأدنى. بتعبير آخر، بما أن الاقتصاد الإسلامي يستهدف بلوغ تلبية الحاجات المعقولة لأكثرية المجتمع والطبقات الفقيرة خاصة (وليس الغايات المتعددة للأثرياء) فإن آلية تدخل الحكومة تقترح من أجل منع الإسراف والتبذير وصرف الضرائب على الطبقات المحتاجة، وتترك باقي الأمور إلى آلية أسعار الإرشاد. إذاً يعود سبب تدخل الحكومة الإسلامية[٨٠] إلى ضرورة إيجاد التضامن والإخاء بين الأفراد وعوائل المجتمع الإسلامي. وينطوي حدود هذا التدخل في الغالب على جانب إرشادي وإيجاد الإطار القانوني»[٨١].

يرى مؤلفو كتاب **أسس الاقتصاد الإسلامي** من جانب آخر أن النظام الاقتصادي عندما يكون هادفاً، فإنه إضافة إلى اهتمامه بالحفاظ على قواعد اللعبة الاقتصادية، ينيط بعض الواجبات بالنظام في ما يتعلق بالأمن الخارجي. فالنظام الاقتصادي يجب أن ينطوي على حالات من التنسيق والتضامن ليتيح إمكانية تطبيقه، كالتضامن مع الفطرة أو مع باقي أنظمة

المدرسة الإسلامية والأجزاء والمؤسسات الداخلية للنظام الاقتصادي. فعلى هذا الأساس يتيح الإسلام للحكومة إمكانية الإشراف أو التدخل بشكل واسع في الشأن الاقتصادي. كما تتيح الملكيات صلاحيات وواجبات واسعة للحكومة(٨٢). ويذكر الخبراء في الحوزة الدينية والجامعة في مكان آخر بشكل تفصيلي المسؤوليات الملقاة على عاتق الحكومة الإسلامية في الاقتصاد، كتطبيق قوانين وأنظمة الاقتصاد الإسلامي وتحديد حدودالملكية الخاصة والعامة والضمان الإجتماعي وحماية حقوق الملكية والتنمية النوعية والكمية للخدمات والمنتجات وتنظيم السياسات العامة للاقتصاد والتنسيق في ما بين الفعاليات الاقتصادية(٨٣). وفي ما يتعلق بصلاحيات الحكومة تمكن الإشارة إلى المجالات التالية: الصلاحيات في وضع القوانين في الحدود التي يسمح بها الدين وتمييز الأولويات والحاجات والعناوين الثانوية والإفادة الصحيحة من المصادر المالية وملكيات الدولة الإسلامية من أموال وأنفال ومشتركات وغيرها(٨٤).

يتحدث الدكتور دادگر عن ظروف التنافس ورفع الفاعلية والرخاء إلى أعلى مستواه في النظام الاقتصادي الإسلامي باعتباره السبيل للدخول في مسؤولية الحكومة، ويقول في كتابه «إذا كان مبدأ العدالة ومبدأ المصلحة الدينية الذي يشمل المصالح الإجتماعية يتحقق، كذلك فإن زيادة الفاعلية مطلوبة أكثر في الاقتصاد الإسلامي. أما حال التنافس والفاعلية والرخاء المقدم في إنموذج الاقتصاد الليبرالى والرأسمالي المتعارف، فإنه لايصطحب بالضرورة العدالة والمصلحة... لأن كثيراً من الاقتصاديين المسلمين يرون ضرورة تدخل الحكومة وتولي مهمات الحفاظ على المبادئ والأسس والتوزيع العادل»(٨٥). ويرى الدكتور دادگر الذي يحمل رؤية أكثر عقلانية واعتدالاً حيال مكانة الحكومة في الاقتصاد الإسلامي ويعمل من خلال نظرياته الجديدة والأدوار المكملة التي تقوم بها الحكومة (ليست بديلاً من القطاع الخاص) لإيجاد الترابط «أن الحكومة هي الجهاز الذي لديه إشراف فاعل وقانوني ذو معنى للحفاظ على القواعد الأساسية للاقتصاد الإسلامي وأدائة. وهي تتدخل فقط في حال ظهور مشكلة أو مأزق في التنفيذ. وتكون الحكومة في النظام الإسلامي أداة في خدمة الأهداف والأسس، ولذلك لا تشكل الحكومة جهازاً للسيطرة ولا تكون مستقلة»(٨٦).

وفي مقارنة دقيقة، يضيف الدكتور دادگر أن الحكومة الإسلامية لديها على أقل تقدير كل صلاحيات الحكومة في النظرية الكلاسيكية الحديثة، بمعنى« أنها على أقل تقدير تتدخل عندما تواجه السوق مأزقاً لتصحيح السوق؛ ثانياً على عكس الحكومة التي لا يناط بها دور رئيس في التخصيص والملكية، فإن الحكومة الإسلامية تؤدي دوراً جديراً بالإهتمام في هذين الجانبين؛ ثالثاً إن الهدف الأساسي والغائي من وجود الحكومة في الاقتصاد الإسلامي هو الإشراف الكلي على صحة التنفيذ وفاعلية القواعد الأساسية، وهي لا تقوم بتدخلات جزئية

مطلقاً؛ رابعاً إن حدود المآزق في السوق في النظرية الاقتصادية الإسلامية تنطوي على فارق أن السوق ليست بمعزل عن العناصر القيمية والأخلاقية. ونتيجة ذلك تكون حدود تدخل الحكومة لتصحيح السوق أوسع من الاقتصاد التقليدي. وعليه، من الطبيعي أن أشكال تدخل الحكومة في الاقتصاد يكون من خلال السبيل القانوني المحدد، ويتم ذلك بعد التشاور مع المختصين ولا يكون تعنتياً»(٨٧).

إن من الخصائص المتميزة لهذا الطيف نظرته الإيجابية إلى موضوع الملكية الخاصة والعامة ونتائجها. على أن هذه الأدبيات مشتركة تقريباً بين كل الكتّاب. إذ يقول الدكتور توتونجيان في هذا الصدد «إن من جملة معايير المدرسة الاقتصادية الإسلامية مبدأ الملكية الحقيقية لله بشأن الأموال والأفراد. ففي ضوء هذا المعيار سيكون الفرد المسلم، مهما امتلك من ثروة وإمكانات بجهوده ومع احترامه للموازين، المالك لها اعتبارياً. وتنطوي الملكية على جانب من الوكالة والنيابة، وهو يؤدي دوراً مهماً في منع الطغيان النفسي والحرص والجشع في البحث عن الربح والإستثمار. ولا تشكل الثروة والإمكانات المادية معياراً لشخصية الإنسان، بل ينبغي صرف تلك الأموال والإمكانات في سبيل إحقاق الحق، وإلا لن تكون تلك الأموال والإمكانات شرعية... إن المبدأ الذي ينبغي احترامه في كل الأحوال هو أن مجموع أموال المجتمع تعود في الأصل إلى المجتمع بأسره، وأن المنافع والمصالح الخاصة للأفراد قابلة للاحترام والرعاية في ضوء احترام المصالح العامة للمجتمع». وفي مكان آخر يؤكد ثانية أن الملكية الخاصة في مفهوم الخليفة هي نوع من الوكالة ينبغي فيها على الوكيل أن يحترم وجهة نظراً الموكل. ويضيف «أن أهم سبيل لتشكيل الثروة وتراكم المال هو العمل، حتى وإن كانت الموارد الحاصلة من الثروة تشكل مصدراً جديداً لتكاثر الثروة. ففي الاقتصاد الإسلامي لايعتبر أي عمل مفيداً ومصدراً للملكية، ويولد العمل المفيد والمثمر حقوقاً خاصة، ولا تشكل الأعمال غير المفيدة المضرة، من نوع التلاعب بالكمبيالات والإحتكار وبيع المشروبات الكحولية والربا، مصدراً للملكية»(٨٨).

يحترم المفكرون الآخرون لهذا الإتجاه الملكية الخاصة بشكل مشروط احتراماً كبيراً ويعتبروها موثرة في تنمية الاقتصاد، ولكنهم لا يقدسون الثروة، على أن لاستدلالهم تارة مصدراً مختلفاً عن ذوي الإتجاه التنموي وتارة يشابههم. وكمثال على ذلك يعتقد هذا الطيف، اعتماداً على الآيات والروايات، أن الثروات قد منحت اساساً إلى المجتمع، بمعنى أن الله (عز وجل) قد جعلها في خدمة الإنسان وإناط ملكيتها واختيارها بالحاكم الإسلامي، ومن اجل الإفادة الأفضل من الأموال وتنميتها، فقد قبل واحترم ملكية الأفراد الخاصة لمكاسبهم، ولذلك، فإن من حق المجتمع التصدي لتضييع الأموال وسوء استغلالها. إذ إن بعض الحقوق الإجتماعية للملكية هي عبارة عن: ولاية الحاكم على أموال الناس، وحصة الحاكم والحكومة

في أموال الناس، وحق الفقراء في أموال الأغنياء، وحرمة الإسراف والتبذير، ومنع الضرر ومنع تعطيل مصادر الثروة[٨٩].

لقد استنبط بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي من تأكيد الدين على ملكية الله الملكية الحكومية. ويبدو أن هذه الرؤية تشكل نوعاً من تقييد الملكية الإلهية، لأن الله (عز وجل) قد أكد على الملكية الخاصة مع وضع بعض القيود عليها، وطرح في بعض الحالات ملكية ثالثة بعنوان الملكية العامة (عامة المسلمين في كل الأزمنة)[٩٠]. ثمة من يرى أن التوجه نحو المجتمع تؤدي إلى التقليل من حجم الملكية الخاصة للأفراد وعدم الإهتمام بحماية مكاسب الجهود الفردية في الأنظمة الإسلامية. ومن جملة القضايا ذات الصلة بموضوع مصدر الملكية المشروعة ومعيار العمل والربح الحقيقي موضوع تحريم الربا وحذف سعر الأرباح من المؤسسات المالية. ويري توتونجيان الذي أجرى دراسات لاعوام طويلة حول الرصيد النظري لهذا الموضوع، أن النشاط الاقتصادي في النظرية الإسلامية يشكل مصدراً للحق، وأن تمييز العمل الاقتصادي عن العمل غير الاقتصادي يعني أن الفرد قد اوجد قيمة اضافية يؤيدها الإسلام، في حين أن الصفة الإنتاجية والفائدة في التبادل والقروض قد ازيلت عن الاقتصاد الرأسمالي، وباتت العمليات التجارية أو المالية من دون تحقيق الإنتاج المفيد هدفاً مربحاً. وهكذا الحال في ما يتعلق بالسمسرة والتلاعب بالكمبيالات في البورصة ... ففي المدرسة الاقتصادية الإسلامية تحددت حصة العوامل الإنتاجية هكذا : الأجور اضافة إلى حصة من الربح للعمل وللادارة والربح لرأس المال والإيجار للارض وللمكائن والمعدات[٩١].

لدى دراسة وجهة نظر الخبراء في شؤون الاقتصاد الإسلامي حول اهداف النظام الاقتصادي، نجد أن جميعهم يتفقون تقريباً على موضوعي العدالة والإستقلال (الغاء التبعية) ويعتبرون ذلك من أهم وأوجب عناصر الإنتظام الإجتماعي الحكومي الإسلامي. لكن هناك مجموعة من التعابير والتقييمات في كلا الموضوعين. ففي جانب من هذه المجموعة توجد تفسيرات محورها المساواة والإكتفاء الذاتي. وفي الجانب الآخر توجد رؤى في أدنى المستويات نحو العدالة وعدم التبعية الأساسية. فالأستاذ توتونجيان، وبعد أن يحدد الأهداف العامة للنظام الإسلامي في الاقتصاد بالعدالة والاقتصاد النسبي والتنمية[٩٢]، يقول في خصوص الموضوعين المذكورين «من الإهداف الأساسية للاقتصاد الإسلامي عدم تبعيته للكفار والأعداء. وقد ذكر مبدأ الإستقلال وأكد تفوق المجتمع الإسلامي على المجتمعات غير الإسلامية في كثير من الآيات القرآنية»[٩٣]. ويعتبر توتونجيان أن العدالة تعني التوازن الاقتصادي في النظام، ويرى إن النظام الاقتصادي الإسلامي لاينطوي في اجزائه على هدف اهم من ارساء العدالة في المجتمع والعلاقات الاقتصادية. فالعدالة لاتشكل سجية أخلاقية حسنة، بل هدفاً اجتماعياً أساسياً.

ويرى الأستاذ مطهري أن العدالة تكمن في سلسلة علل أحكام الدين، وليس في المعلومات ومعايير قياس الدين[٩٤] «إن مايستفاد من القرآن الكريم ليس التأكيد على العدالة الاقتصادية، بمعنى التساوي والمساواة بين الإفراد، بل المقصود إلغاء تداول الثروة وتمركزها بيد مجموعة خاصة. إذ إن اختلال التوازن وقيام جبال من الثروة إلى جانب اودية الفقر هي من اهم المؤشرات لعدم سلامة النظام الاقتصادي»[٩٥]. وبعد تأكيد الشيخين مصباحي ونظري على الأهداف الأساسية السبعة للاقتصاد الإسلامي، أي السيادة السياسية للإسلام وتحكيم القيم الأخلاقية والمعنوية واقامة العدالة الإجتماعية وعدم التبعية الاقتصادية والإكتفاء الذاتي والإقتدار الاقتصادي وتنمية الرفاه، فإنهما يعتبران أن العدالة الاقتصادية تتحقق من خلال توفير حياة متوسطة اجتماعية للفقراء ومنع تكدس الثروات بما يفوق الحد المتداول في أيدي الأغنياء. ويضيفان «نظراً لذم الإسلام الشديد للفقر ولآثاره المضرة الفردية والنفسية والإجتماعية، لا يبقى شك في ضرورة ازالة الفقر وايجاد الرفاه العام، لأن وجود الفقر في المجتمع يشكل دلالة على وجود الظلم في ذلك المجتمع. واعتماداً على رواياتنا، اذا كان التعامل مع الجميع بشكل عادل لكان الجميع غير محتاجين. والحال أن الثروات الطبيعية الموهوبة من الله هي في الإصل ملك لجميع ابناء المجتمع ... إن تركيز الثروة بأيدي الأغنياء بغض النظر عن علاقة ذلك بحرمان بقية أعضاء المجتمع الديني له تداعيات أخلاقية وثقافية سيئة يذمها الإسلام بشكل مباشر ويبرر ضرورة تعديل الثروة الوافرة للدولة الإسلامية»[٩٦].

يلاحظ أن هذه التفاسير تركز اهتمامها على التوازن النهائي للنظام وثمار الإنتظام الاقتصادي في التوزيع، وليس على العلاقات العادلة أو الظروف الأولية العادلة، في حين يرى كثير من الخبراء في هذا الحقل أن معنى العدالة في فكر الإمام علي (عليه السلام) قائم على بلوغ الإستحقاقات في كل المجالات والمبادلات والسياسات الاقتصادية (راجع مقالات الدكتور حسين عيوضلو). ويمكن القول أساساً إن إحدى نقاط الضعف النظري لهذا الإتجاه هي رؤيته البسيطة للمشاكل والعمليات الاقتصادية واكتفائه بالنصوص الدينية وليس بالجانب التطبيقي لها، باعتبارها وصفة سياسية. ومن خلال إدراكه لهذا الضعف يقول الدكتور دادگر في نظريات العدالة الإسلامية : «إن المجتمع الذي لاتسود فيه العدالة الاقتصادية يجب أن لايزعم قيام اقتصاده على اساس الدين ... ثانياً يؤكد الإسلام على ضرورة الإهتمام بالتنسيق بين السبل والنتائج لبلوغ العدالة . ورغم أن التوزيع العادل يشكل احد ابعاد مباحث العدالة في الاقتصاد الإسلامي، ولكن بما أن ابرز معايير العدالة في الرؤى غير الإسلامية تدور حول ذلك، فإننا نتحدث اكثر حول التوزيع العادل[٩٧]». ويرفض دادگر معايير الإتجاه المطلوب والداعي إلى التساوي، ويصف العدالة بأنها في الوضع الأولي ونقطة البداية والتوازن المعقول النهائي باعتباره معياراً تركيبياً للعدالة التوزيعية.

وفي مجال تقدم التنمية والعدالة أو تأخرهما، يرى دادگر، ورغم اهتمام الاقتصاد الإسلامي بالإفادة المفضلة القصوى والتنمية الاقتصادية، أن تحقيق العدالة يؤدي دوراً محورياً ومقيداً قياساً ببقية المبادئ. فعلى هذا الأساس، إن إزالة الفقر وتحقيق العدالة في ما يتعلق بمجالات التزاحم والتقابل مقدمة على التنمية والفاعلية. اما في مجال التعاليم الإسلامية، فيلاحظ وجود نوع من التنمية والعدالة. وكما يقول الإمام علي (عليه السلام) بما معناه أن تأثير العدالة في عمارة المدن والإزدهار الاقتصادي أكثر من تأثير مياه المطر فيها[٩٨].

وفي الإجمال، يبدو أن عنصر الإهتمام بالإنسان وصون كرامته المادية واخلاقه المعنوية يحظى بدور أساسي كمبدأ مهيمن في الرؤية الدينية. وقد أخذ جمع من الاقتصاديين المسلمين في الإعتبار الفقر والغنى ونتائجهما الإنسانية، واتجهوا نحوالتنمية القائمة على توفير الحاجات الأساسية. إذ يرى هؤلاء أن ميزان تحقيق المجتمع الإسلامي يتمثل في عدم وجود الفقر في ذلك المجتمع. فالفقر مضاد للعدالة، والعدالة الإجتماعية هي امر لاينفصم عن النظام الإسلامي[٩٩]. لذلك خلافاً للاقتصاديين الكلاسيكيين الجدد، يوصي هذا الإتجاه ببساطة بتعديل الثروة في الظروف المعقولة، كما يشير إلى توجيهات اقتصادية خاصة جديرة بالإهتمام والمطالعة جداً في ما يتعلق بالبلدان النامية[١٠٠].

إستناداً إلى موضوع العدالة وحريات الاقتصاد العالمي ، يحدد هذا الاتجاه موقفه من موضوع العولمة. فالدكتور دادگر يذكر في كتابه «إن مشكلتنا لا تكمن في التحرير الطوعي والعادل في مجال الاقتصاد العالمي والتبادل المتشابك، لأن فكرة العولمة كانت موجودة في فكر الرسالة الإسلامية منذ القدم. ولكن بما أن بعض أبعاد العولمة لديها جذور في شؤون تكنولوجيا الاتصالات والاقتصاد، فيمكن ملاحظة الآثار الأيديولوجية والمجالات الفلسفية في مضمون العولمة الجديدة. فالمدافعون والمنظرون للعولمة يعتبرون هذه الظاهرة بمثابة الرغبة والعلاقة الشاملة لهذه الظاهرة وحاجتهم إلى سيادة الاقتصاد الرأسمالي. ويمكن الاعتبار أن السيادة الشمولية لليبرالية الاقتصادية وتحقيق التجارة الحرة الدولية تشكلان الهدف الغائي للمهتمين بمشروع العولمة. وقد جاءت ولادة (WTO) أي العولمة بعد عجز منظمة التجارة (غات) عن تحقيق هذه الأيديولوجية»[١٠١]. ومن جانب آخر، فإن الإتجاه غير العادل وغير الإنساني قد هاجم هذا النوع من العولمة «إن غياب العدالة في كل جوانبها المتمثلة في الإمكانات الأولية وتوزيع الموارد، يشكل أحد التداعيات الأخرى للعولمة. ففي هذه العملية وعلى اقل تقدير على الأمد القصير سيكون ازدياد عمق الهوة الموجودة بين الفقراء والأغنياء أمراً مسلماً به. ففي أواخر الثمانينات كانت نسبة ٥٧ في المئة من التنمية العالمية تعود إلى ١٠ بلدان. وقد ادت عملية العولمة إلى تقليل حصة البلدان النامية والعالم الثالث من الإستثمارات الخارجية. وتشير السياسات غير العادلة المنتهجة من جانب منظمة التجارة العالمية في البضاعات

الخاصة ومجالات عديدة أخرى إلى وجود مثل هذا القلق الجاد»[١٠٢].

اعتماداً على التفسير الإثباتي والسلوكي من العلم الحديث، وتقليداً لأفكار الشهيد الصدر في هذا الجانب، يؤمن هذا الاتجاه بمدرسة الاقتصاد الإسلامي ونظامه، ويرى ضرورة الفصل بين الدين والعلوم الحديثة، ويعتبر أن بيان العناصر السلوكية وروابط التضامن من واجب الدين. لكن الدور الرئيسي للدين لاينطوي على تقرير عن الواقع، بل عن التحول الذي ينجم عن الواقع الفاسد والوضع الموجود للفرد.

ثمة مجموعة أصغر من هذا الإتجاه ترى عدم امكانية استخراج علم المعرفة العلمية الجديدة من التعاليم الإسلامية، ولكن يمكن التوصل من خلال تغيير الإفتراضات التمهيدية إلى نتائج وفرضيات مختلفة في الجانب العلمي، وقد اطلق كثيرون عليه اسم علم الاقتصاد الإسلامي أو اقتصاد المسلمين. لكن الأجيال الجديدة لهذا الإتجاه مازالت ملتزمة بتلك الرؤية التقليدية من خلال تقديم مختلف الإستدلالات . ويقول الدكتور دادگر «لوكنا نعتبر العلم كما يطلق عليه اسم science وخاصة باعتباره تبياناً لارتباط المعطيات السلوكية للاقتصاد، فعندها يكون من الصعب علينا اعتبار الاقتصاد الإسلامي علماً. بعبارة أخرى لا نستطيع تقديم تعريف عن الاقتصاد الإسلامي على غرار التعريف المقدم للاقتصاد الكلاسيكي الحديث. فمنذ السبعينات أجريت بحوث أخرى حول طبيعة العلم ولا نستطيع أو ليس من اللازم حصر العلم في هذا التقييم. لذلك رغم موافقتنا مع النتيجة التي توصل إليها الشهيد الصدر، لكننا لا نقبل مقدماته في المعرفة العلمية... إننا نعتقد بامكانية مطالعة تعاليم الاقتصاد الإسلامي في اطار الدراسات الهادفة والمبنية على القواعد على شكل نظري قابلة للإنتزاع والإستخراج والعثور على ربط منطقي بين عناصره الداخلية. اذاً لدينا دراسات علمية في هذا الحقل، ولكن ليس بمعنى علم الاقتصاد الإسلامي، بل بمعناه اليقيني. فأنا لا أستسيغ منحى الذين يحاولون بكل وسيلة إثبات الاقتصاد الإسلامي علماً بالمعنى الكلاسيكي الحديث[١٠٣] .

ليس الاقتصاد بحسب وجهة نظر هؤلاء الخبراء بناء على زعمهم غير قيمي وكاملاً، كما أنه ليس محدداً بشروح النظم والقواعد. فعلى أية حال، يرى هؤلاء في تعاملهم مع العالم الحديث ونظرياته الجديدة، أنها مقبولة، إذ تشكل أداة وتساعد على تحقيق اهداف نظام الاقتصاد الإسلامي شريطة أن لا تتعارض افتراضاته أو نتائجه مع النظريات الصريحة للتعاليم الإسلامية.

المصادر:

(١) موسى غني نجاد و محمد طبيبيان، **آزاديخواهي نافرجام**، (تهران: نشر گام نو، ١٨٣١) صص ٤٧,٥ .

(٢) موسى غني نجاد و محمد طبيبيان، المصدر نفسه، ص ص ٧٥١- ٦٥١.

(٣) موسى غني نجاد و محمد طبيبيان، المصدر نفسه، ص١٧.

(٤) موسى غني نجاد و محمد طبيبيان، المصدر نفسه، ص٥٩ .

(٥) مسعود نيلي، «نگرش سوم در اقتصاد»، صحيفة **جام جم**. ٩٧٣١، ش٧٢.

(٦) فتح، ٨٧/ ٠١/ ٤.

(٧) مسعود نيلى، «معماى توسعه نيافتگى»، صحيفة **إيران**، ٢٦/ ٩/ ١٣٨٢.

(٨) محمد طبيبيان، «اقتصاد دولتي»، صحيفة **آفتاب يزد**، ١٩/ ١/ ١٣٨٠.

(٩) مجلة **آفتاب**، ش٢.

(١٠) محمد طبيبيان، «تنها در مواردى معدود بايد دولت وارد بازار شود»، صحيفة **همشهري**، ١٣٧٠/٦/١٦.

(١١) همبستگي، ٨/ ١٢/ ٩٧.

(١٢) موسى غني نجاد، «جهاني شدن و توسعه اقتصادي»، **نشريه پيام ايران خودرو**، آبان ١٣٨٠.

(١٣) مسعود نيلي، «معماي توسعه نيافتگي» صحيفة **هم ميهن**،٢٢/ ١٢/ ١٣٧٨.

(١٤) مسعود نيلي، «توسعه اقتصادي و توسعه سياسي» صحيفة **إيران** ، ٢٦/ ٩/ ١٣٢٨.

(١٥) موسى غني نجاد و محمد طبيبيان، المصدر نفسه، ص ص ١٠٣-٩٧.

(١٦) موسى غني نجاد ومحمد طبيبيان، المصدر نفسه، ص ص٧-١٠٦.

(١٧) موسى غني نجاد و محمد طبيبيان، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٨) موسى غني نجاد و محمد طبيبيان، المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٩) مسعود نيلي، «چشم انداز تحولات و چالشهاى اقتصادي» مجله **برنامه و بودجه**، العدد ٢٤ ص ٣٤.

(٢٠) محمد طبيبيان، «تنها در مواردى معدود بايد دولت وارد بازار شود»، صحيفة **همشهري**، ١٣٧٠/٦/١٦.

(٢١) محمد طبيبيان، «صنعت خسته و دولت رانتير» فصلنامه **راهبرد**، العدد ٢٠، ص ٣١١.

(٢٢) موسى غني نجاد، «توسعه بهشت برين نيست»، مجله **كارآفرين**، العدد ١.

(٢٣) موسى غني نجاد، المصدر نفسه.

(٢٤) موسى غني نجاد «اخلاق و اقتصاد»، مجله **اطلاعات سياسي اقتصادي**، العدد ٦٧، ص٦٧.

(٢٥) موسى غني نجاد، **تجدد طلبي و توسعه در ايران امروز** (تهران: نشر مركز ١٣٧٨).

(٢٦) **اطلاعات سياسي اقتصادي**، المصدر نفسه.

(٢٧) موسى غني نجاد و محمد طبيبيان، المصدر نفسه، ص ص ٣٨-٩٧.

(٢٨) موسى غني نجاد، «روشنفكري ايران و بي خبري از توسعه» صحيفة **ايران**، ٢٥/ ٥/ ١٣٩٧.

(٢٩) **اطلاعات**، العدد ٦٧، ص ٦٥.

(٣٠) موسى غني نجاد، «عدالت اجتماعي و اقتصاد» صحيفة **اطلاعات**، ٢٣/ ٣/ ١٣٨٠.

(٣١) صحيفة **ايران**، المصدر نفسه.

(٣٢) صحيفة **همشهري**، المصدر نفسه.
(٣٣) صحيفة **هم ميهن**، المصدر نفسه.
(٣٤) موسى غني نجاد و محمد طبيبيان، المصدر نفسه، ص١٥٢.
(٣٥) ابراهيم رزاقي، «نقدي بر دينگاه برنامه دوم توسعه»، **اطلاعات سياسي اقتصادي**، ١٣٤٧، العدد ٩٧، ص ١٠٤.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٣٧) المصدر نفسه،ص ١٠٦.
(٣٨) فرشاد مؤمني، **بحران در علم اقتصاد و اقتصاد ايران**، (تهران :پزوهشكده اقتصاد تربيت مدرس)، ١٣٧٥، صص١٠٢ و ٨٦.
(٣٩) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص٢٦.
(٤٠) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ص ٣٥ - ٣٤.
(٤١) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٤٢) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٤٣) حسين عظيمي، «نگاهی به نقش دولت در توسعه اقتصادي»، در **اطلاعات سياسي اقتصادي**، ١٣٦٩، العدد ٣١، ص ص ٤١ - ٤٢.
(٤٤) فرشاد مؤمني، «امام و ايدهي جنگ فقر و غنا» **عصر ما** ١٣٧٨، العدد ١٣١.
(٤٥) فرشاد مؤمني، «جهاني شدن يا جهاني سازي»، **عصر ما**، ١٣٧٨، العدد ١٥٠.
(٤٦) **اطلاعات**، العدد ١٥٥، ص ٥٦.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(٤٨) ابراهيم رزاقي، «بازسازي و توسعه اقتصادي در ايران»، **اطلاعات سياسي اقتصادي**، ١٣٨٦، العدد ٢٤، ص ٤٢.
(٤٩) ابراهيم رزاقي، «لگوبی براي بازسازي و توسعه ايران»، **اطلاعات سياسي اقتصادي**،١٣٧٦، العدد ٢٧، ص ص٥ - ٣٤.
(٥٠) فرشاد مؤمني، **بحران در علم اقتصاد و اقتصاد ايران**، پزوهشكده اقتصاد تربيت مدرس، ص٣٢.
(٥١) فرشاد مؤمني، «برنامه سوم در بوته نقد»، **عصر ما**، ١٣٧٨. العدد ١٤١.
(٥٢) المصدر نفسه، العدد ١٥٠.
(٥٣) حسين عظيمي،المصدر نفسه، ص ١٧٥.
(٥٤) حسين عظيمي، المصدر نفسه،ص ٤٠.
(٥٥)حسين عظيمي، «نگاهی به نقش دولت در توسعه اقتصادي»، **اطلاعات سياسي اقتصادي**، ١٣٦٩، العدد ٣١ ، ص٤٠.
(٥٦) ابراهيم رزاقي، «نقدي بر سياست خصوصي سازي»، **اطلاعات سياسي اقتصادي**، ١٣٨٦، العدد ١٠٥، ص١٢٧.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ص ٩ - ١٢٨.
(٥٨) المصدر نفسه، العدد ٥٥، ص ٥٦.
(٥٩) ابراهيم رزاقي، «ويي براي بازسازي و توسعه ايران»، **اطلاعات سياسي اقتصادي**، ١٣٨٦،

المصادر:

العدد ٢٧، ص ص٧-٢٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ش ١٥٠، ص١٤٨.

(٦١) حسين عظيمي ، **مدارهاي توسعه نيافتگي در اقتصاد ايران**، (تهران: نشر ني، ١٣٧٢) ص ص ٧-١٨٣.

(٦٢) فرشاد مؤمني، المصدر نفسه، صص٤٨.

(٦٣) حسين عظيمي ، «رشد و توسعه اقتصادي و تأثير آن بر فقر زدايي»، **اطلاعات سياسي اقتصادي**، ١٣٦٩، العدد ٣٧، صص٣-٥٢.

(٦٤) حسين عظيمي ، المصدر نفسه، ص٢٩.

٦٥) فرشاد مؤمني، «برنامه سوم در بوته نقد»، **عصر ما**، ١٣٧٨، العدد ١٤١.

(٦٦) المصدر نفسه، العدد ١٦٥.

(٦٧) ابراهيم رزاقي، «لگويي براي بازسازي و توسعه ايران» **اطلاعات سياسي اقتصادي**، ١٣٦٨، العدد ٢٧، ص ٣٤.

(٦٨) المصدر نفسه، العدد ١٠٥ ، ص ١٢٩.

(٦٩) فرشاد مؤمني، «امام و ايده هاي جنگ فقر و غنا» **عصر ما**، ١٣٧٨، العدد ١٣١.

(٧٠) **دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، جمعي از نويسندگان، مباني اقتصاد اسلامي**، (تهران: دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، ١٣٧٦)، ص ٢٠٦.

(٧١) **دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، جمعي از نويسندگان**، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٧٢) يد الله دادگر، **نگرش بر اقتصاد اسلامي**، (تهران: پژوهشكده اقتصاد تربيت اسلامي، ١٣٩٧) ص ١١٢.

(٧٣) ايرج توتونجيان، **پول و بانكداري اسلامي** (تهران: نشر توانگران ، ١٣٧٨) صص٨-٩.

(٧٤) يد الله دادگر، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٧٥) يد الله دادگر، المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ص ٥-١٣٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ص١-١٥٠.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ص ١٢٨و٢٥٢.

(٨٠) ايرج توتونجيان ، **پول و بانكداري اسلامي** (تهران: نشر توانگران، ١٣٧٨)، ص٤٢.

(٨١) المصدر نفسه، ص ص٧٣- ١٦٩.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ص ٩٣-٤٨٦.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٩٣-٤٨٦.

(٨٤) يدالله دادگر، «كارآيي و رفاه و عدالت در اسلام»، **نامه مفيد**، ١٣٨٠، العدد ١٧، ص ٥١.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ص ٣-٢٨٢.

(٨٧) ايرج توتونجيان، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٨٩) **دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، جمعي از نويسندگان**، المصدر نفسه، ص ٥-١٤٢.

المصادر:

(٩٠) يدالله دادگر، المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٩١) ايرج توتونجيان، المصدر نفسه، ص ص ٨ـ٤٦ .

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٧ .

(٩٣) المصدر نفسه، ص١٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩٦) **دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، جمعي از نويسندگان**، المصدر نفسه، ص ص ٩– ١١٦.

(٩٧) يدالله دادگر، المصدر نفسه، ص ص١١٦ـ٩.

(٩٨) يدالله دادگر، «كارآيي ورفاه و عدالت در اسلام» **نامه مفيد**، ١٣٨٠، العدد ١٧، ص٦٦.

(٩٩) ايرج توتونجيان، المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٠٠) **دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، جمعي از نويسندگان، مباني اقتصاد اسلامي**، (تهران : دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، ١٣٦٧) ص ٤١١ .

(١٠١) يد الله دادگر، «جهاني شدن پروژه اى ايدئولو ژيك» **عصر ما** ، ١٣٧٩١، العدد ١٩٩، ص٦.

(١٠٢) يدالله دادگر، «جهاني شدن و نا برابريهاي جهاني»، **عصر ما**، ١٣٧٩، العدد ١٩٩ ، ص٦.

محمد علي آذرشب*

القاعدة الأخلاقية والفكرية في الاقتصاد الإسلامي

يبدأ الإسلام عمله من داخل الإنسان، ويصوغ محتواه الداخلي بشكل يرتب عليه كل تخطيطاته الاجتماعية والاقتصادية.. والإنسان المسلم بموجب هذه الصياغة تتحدد حريته في تعامله وتحركه. ولكن هذا التحديد غير مفروض على الإنسان، بل إن دور الإنسان هو دور المريد في هذا التحديد.. لذا، فإنه لا يشعر بقيد يكبله ولا بسلطة عليه أن يرضخ لها شاء أم أبى. وقد أدت هذه الرقابة غير المنظورة دورها في المجتمع الإسلامي، وأثبتت فاعليتها بقدر قد يفوق الدور الذي تقوم به الدولة صاحبة التخطيط المركزي في عملية التنفيذ والتطبيق.

شهد المجتمع الإسلامي، إبان الثورة القصيرة التي مرت فيها الرسالة بدور التطبيق، أروع الصور التي برز فيها عطاء هذه الصياغة الداخلية، وهذه التربية الخلقية السامية. فالمرأة الزانية التي تأتي رسول الله (ص) تطلب منه أن يطهرها، والسارق الذي يأتي بنفسه يطلب إقامة الحد عليه، والرجل الذي يطلب من الرسول (ص) أن يسمح له بأن يهب كل ما يملك في سبيل الله؛ كل تلك صور اعتاد المجتمع عليها واصبحت الطابع المقوم للكيان الذي بناه الإسلام.. وما كانت هذه إلا ثمرة للصياغة التي أحكم الإسلام كل دقائقها وجزئياتها.. تلكم هي صياغة الشخصية الإسلامية؛ هذه الشخصية التي كانت ولا تزال مصدر خير وعطاء للبشرية جمعاء. ولا يزال هذا التحديد الذاتي يؤدي دوره الآن في مجالات البر والاحسان، رغم ابتعاد المسلمين عن روح التجربة العملية للشريعة الإسلامية. وما اندفاع ملايين المسلمين لأداء فريضة الزكاة وبقية الحقوق بملء حرياتهم إلا ثمرة من عطاء هذه الصياغة وهذا التحديد، رغم انحطاط مستواهم الفكري والنفسي. ولو قدِّر لتلك التجربة القصيرة أن تمتد لشهدت الإنسانية أروع صورة للخلافة التي شاءها الله للانسان على هذه الأرض، ولصنعت عالماً زاخراً بمشاعر العدل والرحمة، ولاجتثّت كل دوافع الشر والظلم من نفس البشرية التي منيت بمناهج لا تفهم للتربية

* أستاذ في جامعة طهران.

النفسية والصياغة الداخلية معنى، وإنما نظمت الشكل الظاهري من علاقة الإنسان بمحيطه المادي، فراح هذا الإنسان وفق هذا المنهج الذي لا يمسّ جوهره يعيث في الأرض فساداً، ويتفنن في وسائل الدمّار والتخريب.

الأخلاقية في الاقتصاد الإسلامي

إن من الصفات المهمة للاقتصاد الإسلامي هي الاخلاقية. وتتمثل هذه الاخلاقية في الغاية والطريقة.

أ ـ الأخلاقية من ناحية الغاية: إن غاية الاقتصاد الإسلامي لا تنبع من واقع خارج حدود الإنسان. فالماركسية في تحديدها لحق العامل وللضمان الاجتماعي تنطلق من واقع وسائل الإنتاج وتطورها، وتنظر إلى الواقع المادي للإنسان كمحدد للشكل الاقتصادي الذي يسود، بينما ينطلق الإسلام في تحديده للقيم العملية التي يجب أن تسود من ناحية خلقية.

ب ـ الأخلاقية من ناحية الطريقة: إن الإسلام في طريقته يهتم بالعامل النفسي ويجعل الطريقة منسجمة مع أحاسيس ومشاعر الإنسان ومتفاعلة معها.. وعملية التكافل الاجتماعي قد تتمّ بأخذ الضرائب من الأغنياء من طريق القوة وإعطائها إلى الفقراء. ولكن هذه الطريقة ليست في نظر الإسلام صحيحة، وإن كانت تؤدي الجانب الموضوعي من الغاية، وهي إشباع حاجة الفقراء ، بل يجب أن تكون الطريقة أخلاقية، وأن ينبعث شعور التكامل من وجدان الإنسان المسلم وينطلق من مشاعره. ويرينا هذا الاهتمام الكبير من قبل الإسلام بالأخلاقية ومدى الاهتمام بالصياغة النفسية والروحية والخلقية للانسان في المجتمع الإسلامي، وبالتالي مدى الاهتمام بالتحديد الذاتي كمنطلق لتحقيق التوازن والتكامل الاجتماعي.

القاعدة الفكرية والخلقية

قبل أن أتكلم على القاعدة الإسلامية، أود توضيح علاقة القاعدة بالمذهب والصلة المتبادلة بينهما. إذ إن أي تخطيط اجتماعي أو اقتصادي لا يمكن أن يكتب له النجاح الاّ بعد أن يكوّن إطاراً يستطيع أن يدمج الأمة ضمنه. ولا يمكن لأي منهج أن يؤدي دوره الفاعل الاّ إذا استطاع أن يحرك الامة ويفجّر طاقاتها بأن يبعث فيها حركة دائبة لا تعرف الملل. ولو ألقينا نظرة على المناهج السائدة اليوم في أوروبا لرأيناها تلتقي والقاعدة الأوروبية وتلتئم ومشاعر الإنسان الأوروبي. فإنسان أوروبا يعيش أخلاقية تتكون من مزيج من إيمان عميق بالحرية ونظرة متأصلة في الأرض لا ترتفع إلى السماء، وشعور واضح بالفردية والأنانية. ويتمثل هذا جلياً في كل تطلعات الإنسان الأوروبي العلمية والفكرية حينما يتجه للبحث عن أصله بين فصائل الحيوان، ويفسر سير البشرية والصرح الإنساني كله على أساس الصراع والتناقض بين القوى المنتجة... وحتى إله المسيحية أنزله من السماء إلى الأرض وجسّده بهيئة كائن أرضي.

من هذا المزيج انطلقت فكرة الاقتصاد الحر التي تمثل الفردية الشخصية، وفكرة الاقتصاد الاشتراكي التي تمثل الفردية الطبقية، وفكرة الوجودية التي تمثل قمة شعور الإنسان الأوروبي بالحرية.. من هنا لا نستغرب حينما نرى الإنسان الاوروبي قد بدأ في ظل هذه الأنظمة يتفاعل إيجابياً مع المادة.. يستغل خيراتها ويكتشف أسرارها. ولم يكن غريباً أيضاً أن نرى هذه النهضة العلمية في أوروبا.. وحركة الإنسان الأوروبي الدائبة في تفاعله مع وسطه المادي، لأن المنهج الذي يعمل ضمنه يمثل إطار تفكيره ويعبر عن مزيج أخلاقيته. ومن هنا أيضاً لا نستغرب حينما نرى الإنسان المسلم تسود ذهنه نظرات سلبية إلى الحياة المادية تتمثل في الزهد تارة، وفي القناعة تارة أخرى، ومؤدية إلى العزلة والانطواء.

إن السلبية التي تسود ذهنية المسلم اليوم لم تنبع من الأخلاقية التي يعيشها، بل نتجت بعد أن قدمت له الأرض بشكل لا يتلاءم والاطار الخلقي الذي يعيشه. إذ إن الإنسان المسلم يحتاج إلى منهج تلبس الأرض فيه لباس السماء، ويتعامل مع محيطه المادي وفق مقياس الوجوب والاستحباب؛ وعند ذاك سوف يندفع في حركة لا حدود لها، وسوف تتفجر الطاقات الخلاقة في نفسه، وسوف يعمر الأرض لا مادياً فحسب، بل يتغلغل إلى داخل النفس الإنسانية مجتثاً منها كل دوافع الحقد والظلم، ومكوناً المجتمع الذي تطمح كل الإنسانية اليوم اليه، وإن غفلت عنه؛ ذلكم هو المجتمع الإسلامي. على أن القاعدة الإسلامية تتكون من ثلاثة عناصر هي:

العقيدة والمفاهيم والعواطف

تحدد العقيدة نظرة الإنسان إلى الكون وتعطيه التفسير الكامل عن الوجود. وعلى ضوء هذه العقيدة تنشأ عند الإنسان المسلم نظرات معينة إلى الاشياء وتحديدات ثابتة لها، متمثلة في المفاهيم التي تبعث في نفس الإنسان أحاسيس ومشاعر معينة يظهر فعلها وعطاؤها في الخارج، متمثلة في العواطف التي تكون عنصراً مهماً من عناصر التربة التي يعيش عليها النظام الاقتصادي الإسلامي. ومن هنا نعلم أن الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يخطط له مركزياً في ظروف كالظروف التي نعيشها اليوم من أجل تطبيقه كما يفكر المتحمسون للاقتصاد الإسلامي اليوم. إن تطبيق الاقتصاد الإسلامي يبدأ بتهيئة التربة الصالحة له، إذ يبدأ بتربية وفق عقيدة الإسلام وبث المفاهيم المنبثقة من هذه العقيدة كي تتفجر في نفس المسلم المعاصر الاحاسيس والمشاعر التي يستطيع أن يحتضن بها الاقتصاد الإسلامي ويتطلع إلى مجتمع أفضل هو المجتمع الإسلامي.

الدافع الذاتي في إطار الدين

إن الدافع الذاتي نزعة متأصلة في النفس الإنسانية. فالإنسان ينطلق في كل تطلعاته

وتصرفاته من هذا الدافع. لذا كان سلوك الإنسان وأخلاقيته مظهراً لهذا الدافع. ويتكيف الجانب الخلقي والجانب السلوكي للانسان تبعاً لتوجيه هذا الدافع وتكييفه. ويشكل الدافع الذاتي عقبة كبرى أمام أي تخطيط اجتماعي، بل يمكن القول إن هذا الدافع هو مثار المشكلة الاجتماعية. ولما كانت النزعة الذاتية تصطدم بالمصلحة الاجتماعية، فإن كل تخطيط يضمن مصالح الفرد الذاتية، يصطدم بالمصلحة الاجتماعية، وإن كل تخطيط يهدف إلى مصلحة المجتمع، يتعارض مع الدافع الذاتي للفرد. ولما كانت هذه النزعة فطرية ومتأصلة، فلا يمكن القضاء عليها أولاً.. ومن ثم لا يستطيع أي جهاز اجتماعي، كالجهاز الحكومي مثلاً، أن يخطط للقضاء على هذه النزعة، لأن هذا الجهاز جزء من المجتمع ويسري عليه ما يسري على المجتمع من نزعات الدوافع الذاتية. وعليه سوف تبقى المشكلة معلقة، والصراع محتدماً، ما دامت المسألة في مستوى تخطيط أرضي ومنهج بشري. وهنا يأتي دور الدين باعتباره العلاج الوحيد لما ينجم عن الفطرة من مشاكل، وباعتبار أن الدين جاء ليكون متمماً للفطرة الإنسانية السليمة لتوجيه الإنسان إلى طريق كماله. فالدين يقر بوجود الدافع الذاتي، ولكنه يوجهه توجيهاً يرتفع عن مستوى الأرض ويربطه بالعالم الآخر. فالإنسان المسلم بحكم تربيته يفكر بمجتمعه ويعطي من نفسه الكثير لصالح المجموع، ويضحّي بماله ودمه أحياناً في سبيل المصلحة الاجتماعية؛ كل هذا يقدمه الإنسان المسلم منتظراً العوض المضاعف في الدار الآخرة. فالمصلحة الاجتماعية مضمونة، والمصلحة الفردية مضمونة أيضاً. ولا يمكن لمصلحة ذاتية للانسان أن تكون إيجابية ومعطاءة في أي إطار، كالإطار الذي يصوغه لها الدين، وكالمنهج الذي يقدمه.

إن القرآن الكريم في دفعه للانسان المسلم يكوّن له هذه النظرة عن مصالحه وأرباحه فيقول: **﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه، ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً يغيض الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلاّ كتب لهم ليجزيهم أحسن ماكانوا يعملون﴾، ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾، ﴿يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**.

من هنا نعرف معنى دين الفطرة ومعنى القيمومة التي وصف الله تعالى بها رسالته. **﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**.

التفسير الاقتصادي للسلوك والأفكار

يحلو لاصحاب الاتجاه اليساري في عصرنا الحاضر أن يفسروا كل مظاهر السلوك تفسيراً اقتصادياً، ويصنفوا الناس تصنيفاً طبقياً، ويحكموا على اتجاهات هذه الفئة وتلك الجماعة من خلال مستواهم المعيشي. ونحن لا نريد أن نرجع هذه الأقاويل إلى المادية التاريخية لنتبين خطأها، بل نستعرض بعض النماذج من الأهداف التي دعا إليها الإسلام والتي يجب أن تظهر في «عرف الماركسية» عند ظهور الطبقة البورجوازية وبعد انتشار الصناعة:

- دعا الإسلام إلى المساواة ونبذ كل تفرقة بسبب اللون أو العنصر أو اللغة. فـ«**الناس سواسية كأسنان المشط**» في العرف الإسلامي، و«**لا فضل لعربي على أعجمي الا بالتقوى**». ولم يكن هذا بالمستوى النظري فحسب، وإنما استطاع أن يعكس هذه المفاهيم على أرض الواقع الاجتماعي ويجسدها في العلاقات الاجتماعية، علماً أن الماركسية تقول إن راية المساواة يجب أن ترفعها الطبقة البورجوازية التي تظهر في المجتمع الصناعي.

- تحدى الإسلام المادية التاريخية بدعوته إلى مجتمع عالمي يجمع الإنسانية كلها على صعيد واحد. فمن بين تلك الحياة العشائرية البدائية ظهرت هذه الفكرة، ومن بين تلك العقول الضيقة الأفق انتشرت هذه الدعوة، فأية وسيلة للانتاج طورت هذا التفكير وأية آلة غيّرت نظرة أقوام لا يدركون المجتمع القومي فأصبحوا في فترة قصيرة دعاة مجتمع عالمي؟!

- مرة أخرى يتحدى الإسلام منطق التاريخ الماركسي حين يقيم علاقات اقتصادية لا يمكن أن تقوم في حساب الاقتصاد الاشتراكي إلاّ بعد بلوغ المجتمع درجة من المرحلة الصناعية والآلية في الانتاج، فقلص الملكية الفردية وحدد مجالها وأعطاها مفاهيم وقيماً معينة لتهذيبها، ووضع ضمانات التوازن وعدالة التوزيع.. في الوقت الذي يقول منطق القرن الثامن عشر على لسان آرثر يونغ «لا يجهلن سوى الأبله أن الطبقات الدنيا يجب أن تظل فقيرة، وإلاّ لن تكون مجتهدة». ويقول منطق القرن التاسع عشر على لسان مالثوس: «ليس للذي يولد في عالم تم امتلاكه حق في الغذاء إذا ما تعذر عليه الظفر بوسائل عيشه من طريق عمله أو أهله، فهو طفيلي لا لزوم لوجوده، إذ ليس له على خوان الطبيعة مكان، والطبيعة تأمره بالذهاب ولا تتوانى في تنفيذ أوامرها»، بينما يقول الإسلام معلناً مبدأ الضمان الاجتماعي: «**من ترك ضياعاً فعلي ضياعه، ومن ترك دَيناً فعليّ دينه**». ويعلن الإسلام أن الطبيعة ليست هي سبب جوع الفقراء، بل هو بسبب سوء التوزيع وفساد العلاقات. وتقول الرواية «**ما جاع فقير إلا بما مُتع غني**». ومن كل هذا نستنتج بأن العلاقات الاقتصادية لم تقم على أساس تطور وسائل

الانتاج ولا على أي أساس مادي آخر، بل إنها قائمة على أسس فكرية وروحية تمتزجان فتكوّنان أخلاقية معينة. وهذه الاخلاقية هي التي تحدد العلاقات الاقتصادية وترسم طريق العدالة الاجتماعية.

مشكلة التوزيع في نظر الإسلام

إن لكل مذهب اقتصادي نظرة معينة في التوزيع تنسجم والاطار العام للمذهب. فالشيوعية تعتمد في معيارها للتوزيع على قاعدة «من كل وفقاً لطاقته ولكل وفقاً لحاجته». والنظرة الاشتراكية تقول «من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله». والاشتراكية بعد الماركسية تعتقد بأن التوزيع يتحدد وفقاً لحالة الصراع الطبقي في المجتمع. فطبقة العبيد التي كانت تعيش تحت سياط السادة كان وضعها شيئاً سائغاً في ظروف تتطلب هذا النوع من الصراع بين السادة والعبيد. ويقف الإسلام موقف المعارض لهذه النظرة، ويثبت مسألة التوزيع على أساس خلقي. فالطبقة التي حُرمت من العمل بسبب ظروف جسمية وفكرية يكون مصيرها الحرمان في منطق الاشتراكية، بينما يقرر الإسلام بقوله سبحانه وتعالى **﴿وفي أموالهم حق للسائل والمحروم﴾**. فهذه الفئة هي جزء من المجتمع الإنساني، ولا بد للمجتمع السعيد الذي يشيد دعائمه الإسلام أن يقلّص آلام الحرمان إلى أبعد حد ممكن. وعلى هذا الاساس الخلقي لا تُحرم هذه الفئة من التكافل والضمان لمجرد أنها محتاجة لذلك. ومن هنا نعرف أن المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام هي أخلاقية صرفة. فالنظرة الماركسية تذهب إلى أن المشكلة الاقتصادية ناتجة عن التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع، بينما يذهب الإسلام إلى ان المشكلة الاقتصادية نابعة من الإنسان نفسه حين يقرر الله في الآيات الكريمة **﴿الله الّذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج من الثمرات رزقاً لكم وسخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخّر لكم الأنهار وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين وسخّر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار﴾**. فهذا الكون الفسيح كله مسخر لمنفعة الإنسان ولمصلحته، ولكنه ظلوم كفار، كما تقرر الآية الكريمة. فالظلم والكفران هما سبب المشكلة الاقتصادية. فالظلم يتمثل في سوء التوزيع، ويتمثل الكفران في إهمال الإنسان لاستثمار معطيات الطبيعة. إذاً، إن الإنسان هو سبب المشكلة، وهو القادر على حل المشكلة حينما يقيم علاقات مع هذا الكون تسمو على العلاقات المادية ويعيش الوسط الذي يحيطه وفق مقاييس فكرية وروحية.

أخلاقية الملكية في الاقتصاد الإسلامي

إن الملكية في الإسلام تُفسر على الطريقة المذهبية على أساس العمل وصلة العامل بنتاج

عمله، وهذا ما لسنا بصدده، إذ نحن بصدد التفسير الخلقي للملكية الذي يحدده مفهوم الخلافة، واعتبار أن الإنسان خليفة ووكيل في هذه الأرض؛ هذا المفهوم الذي يؤطر الملكية بالإطار العام لصياغة الإسلام للفرد في تحديد مشاعره ونشاطه. ولهذا التفسير الخلقي الذي يربي الإسلام أفراده وفقاً لمقاييسه ومعطياته الكبيرة، وأهمها:

-إن مفهوم الخلافة يقيّد الإنسان المسلم ويشده إلى تعليمات من وهبه هذه الخلافة. قال تعإلى **﴿آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم أجر كبير﴾**. تنمو وفق هذا المفهوم الرقابة غير المنظورة في نفس الإنسان المسلم، لأنه يشعر دائماً بأنه مراقب في كل تصرفاته وأعماله. فيقول تعالى **﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾**؛

-سوف يكون الإنسان المسلم على ضوء هذا المفهوم أمام رقابة أخرى هي رقابة المجتمع. فالخلافة في الاصل للجماعة، وعليها تقع مسؤولية حماية المال لأنها وكيلة عليه. فلا يجوز أن تسمح للسفهاء أن يتملكوا شيئاً. قال تعالى **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾**. فالأموال، وإن كانت للأفراد بالملكية الخاصة، ولكن القرآن عبّر عنها بكلمة **﴿أموالكم الّتي جعل الله لكم قياماً﴾** إشارة إلى المسؤولية الملقاة على عاتق الجماعة باعتبار أنها هي التي تتحمّل أعباء الخلافة؛

-على ضوء مفهوم الخلافة جُرّدت الملكية من الامتيازات المعنوية التي رافقتها واقترنت بوجودها. فليس هناك أي امتياز معنوي للغني على الفقير، ولا يجوز اقتران الملكية بأي نوع من القيمة الاجتماعية في العلاقات المتبادلة. فقد جاء في الحديث الشريف عن الامام علي بن موسى الرضا (عليه السلام). «**من لقي فقيراً مسلماً فسلّم عليه خلاف سلامه على الغني لقي الله (عز وجل) يوم القيامة وهو عليه غضبان**»؛

ندّد القرآن الكريم بهذه المقاييس التي تعتبر أن الثروة هي التي تطبع نوعية العلاقات والمعاملات الاجتماعية، فيقول تعالى **﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يزكّى أو يذّكر فتنفعه الذكرى أما من استغنى فأنت له تصدّى وما عليك ألاّ يزّكى وأما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهّى﴾**. وهكذا تذوب كل هذه الامتيازات باعتبار أن الملكية خلافة لها مسؤوليتها ووظيفتها لا حقاً ذاتياً؛

-تتحول الملكية وفق هذا المفهوم من اعتبارها غاية إلى كونها مجرد وسيلة. إذ إن الإنسان الذي اندمج كيانه روحياً ونفسياً مع الإسلام ينظر إلى الملكية بوصفها وسيلة تحقق الهدف من الخلافة وإشباع الحاجات الإنسانية المتنوعة. فيقرر الرسول الكريم(ص) «**ليس لك من مالك الا ما أكلت فأفنيت ولبست فأبليت وتصدقت فابقيت**». والمال بهذا المنظار لا يكون تجميعاً وتكديساً شَرِهاً لا يرتوي ولا يشبع؛ تلك هي الصياغة الروحية والخلقية للملكية في

الإسلام التي تكمل الصياغة المذهبية للملكية، فتشكلان معاً علاقة الإنسان بما يملك؛ علاقة سامية ذات نتاج إيجابي معطاء.

الوسائل الخلقية والفكرية في تنمية الانتاج

إن وسائل الإسلام في عملية التنمية الاقتصادية هي بالدرجة الاولى أخلاقية وفكرية. فالإسلام يشد الإنسان بالأرض ويدفعه في حركة مستمرة لاستثمار خيرات الطبيعة وفقاً لمقاييس معينة تضمن لهذا الإنسان الاستمرار في الحركة أولاً، وعدم التجاوز على حركة الآخرين ثانياً. ففي الوقت الذي يجب أن يندفع الإنسان في الاستثمار وفق المقاييس الإسلامية، يجب أن يبتعد عن الاعتداء. فيقول تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تحرِّموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين**﴾. وأعطى الإسلام بعد ذلك للعمل قيمة كبيرة وجعله مرتبطاً بكرامة الإنسان، وأصبح الخمول والتقاعس والترفع عن العمل وفق الصياغة الخلقية للاسلام نقصاً في إنسانية الإنسان وسبباً في تفاهته. فعن رسول الله (ص) أنه قبّل يوماً يد عامل وقال «**طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة، ومن أكل من كدّ يده مرّ على الصراط كالبرق الخاطف. ومن أكل من كدّ يده نظر الله اليه بالرحمة ثم لا يعذبه أبداً. ومن أكل من كدّ يده حلالاً فتح له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء**». وكان (ص) يسأل عن الشخص إذا أعجبه مظهره، فإن قيل له ليست له حرفة ولا عمل يمارسه، سقط من عينه ويقول: «**إن المؤمن إذا لم تكن له حرفة يعيش بدينه**». وفي الحديث الشريف: «**ما من مسلم يزرع زرعاً أو يغرس غرساً فيأكل منه الإنسان أو دابته الا وكتب له به صدقة**». وفي الحديث أن الامام الصادق(ع) سأل عن رجل فقيل: أصابته الحاجة وهو في البيت يعبد ربه، وإخوانه يقومون بمعيشته، فقال(ع): «**الذي يقوته أشد عبادة منه**».

يؤكد الإسلام بعد هذا على استثمار مختلف مجالات الطبيعة ﴿**وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور**﴾. هذا هو الاطار الفكري والخلقي الذي يضعه الإسلام لمفهوم العمل والعامل. وفي هذا الاطار تتفجر طاقات الإنسان المسلم ويندفع في حركة مثمرة تكمل الجانب التشريعي في مبدأ عملية الانتاج.

استنتاجات

هناك بعض النصوص عن المعصومين(ع) تعطي للتعامل مع المادة والحياة نظرة سلبية وتحث الإنسان المسلم على ترك حب الدنيا نظير قول الرسول(ص) «**من أحب دنياه أضرّ بآخرته**». وعن الصادق(ع) «**رأس كل خطيئة حب الدنيا**». وعن الصادق(ع) أيضاً: «**أبعد ما يكون العبد من الله إذا لم يهمه الا بطنه وفرجه**». وعن أمير المؤمنين علي(ع) «**إن من أعون الاخلاق على الدين الزهد في الدنيا**»؛ كل هذه النصوص توصي بالابتعاد عن التفاعل

الايجابي مع الحياة.. ولكن هدف هذه النصوص يتضح لو قارناها بنصوص أخرى وردت عنهم(ع). قال رسول الله(ص): «**نعم العون على تقوى الله الغنى**». وعن الصادق(ع) «**إن نعم العون على الاخرى الدنيا**». وعن الصادق(ع) أيضاً: «**لاخير في من لا يحب جمع المال من حلال، يكف به وجهه، ويقضي به دينه، ويصل به رحمه**».

وفي الحديث الشريف: «**ليس منا من ترك دنياه لآخرته او آخرته لدنياه**»، فبتركيب نصوص المجموعة الاولى مع نصوص المجموعة الثانية، نخلص إلى النتيجة التي رسمها الإسلام ليعطي مفهومه عن الثروة، بحيث إنها ليست غاية، بل هي وسيلة يؤدي بها الإنسان المسلم دور الخلافة. وبهذا المنظار سوف لا يكون تعامل الإنسان مع المادة شرهاً أنانياً مخرباً، بل تعاملاً يضمن المصلحة العامة، ويؤدي إلى سيطرة الإنسان نفسه على الثروة، لا أن يدفع الثروة تسيطر عليه وتسيّره.

تتفق المدارس أن الإنسان هو محور التغيير الاجتماعي. على أن بداية التغيير هي تربية الإنسان وفق مفاهيم وقواعد معينة، وصياغة ذهنه وفق أخلاقية مرسومة، ولكنها تختلف في ما بينها في طريق التربية وترسيخ المفاهيم. وأكاد أستطيع حصر الطرق التي تتبعها المدارس الاخلاقية في إعطائها للمفاهيم التربوية إلى قسمين:

ـ المدرسة الأولى هي التي تتبع منهجاً معيناً ذا مراحل معينة في التربية. هذه المدرسة تمثلها الطريقة المسيحية ومن تأثر بها. وتتبع هذه المدرسة طريقة ما يشبه الدراسة الاكاديمية لناحية اجتياز الطالب لمراحل معينة في تربيته، لناحية أنها تُعطى من طريق أستاذ وطالب بين جدران أربعة بمعزل عن الحياة الاجتاعية.

ـ المدرسة الثانية تمثلها التربية الإسلامية التي تقف مع المدرسة الاولى على طرفي نقيض. فهي لا تؤمن بمراحل ومناهج اكاديمية للتربية، ولا تؤمن بأن التربية تتم بالجلوس مع أستاذ بمعزل عن الممارسة العملية مع الواقع الاجتماعي. فالمناهج العملية التي رسمها الإسلام للانسان المسلم في سياسته واقتصاده وتعامله مع المجتمع كلها مؤطرة بإطار اخلاقي. ولا يستطيع الإنسان المسلم أن يعيش هذه الاطر الاخلاقية الا بعد أن يمارس تلك المناهج العملية. فمع استمرار الإنسان في حركته وتفاعله وفق منهج الله وضمن شريعته يكتسب الاخلاقية التي أرادها الإسلام. ولا تتحقق هذه الاخلاقية ولا تعطي ثمارها في الواقع الموضوعي إلا بالممارسة والتفاعل والتعامل المستمر.

من هنا نقول إن أخلاقية الإسلام على خط الحياة تنبع من الممارسة العملية المرسومة، بل إن الاخلاقية هي النتيجة الطبيعية للممارسة الاجتماعية وفق منهج الله تعالى؛ تلك صورة شاهدناها في فصول الموضوع السالف، ونشهدها في حديث رسول الله(ص) يخاطب أبا ذر

قـائلاً: «**يا أبا ذر إن اسـتطـعت أن لا تـأكل ولا تشـرب الا في سـبـيل الـلـه فـافـعل**». إنه الإطار الأسمى الذي يعطيه الإسلام لكل تعامل للإنسان المسلم في الحياة. فهو يمارس أخلاقية معينة حتى في أكله وشربه، وهو بعد لا ينفك عن هذا الاطار طوال مسيرته الاجتماعية وفي كل منعطفات الحياة.

إن التنمية الشاملة في المجتمع هي التي تحقّق كرامة الإنسان وعزّته، وتتجه به إلى الكمال في الجوانب المادية والمعنويّة، وهذا ما لا يتحقق في إطار الانظمة الماديّة التي تجعل من المصالح الاقتصادية حافزاً أساسياً للتنمية. فهذا الحافز قد يؤدّي إلى تسجيل انتصار مادي في حقل استثمار مواهب الطبيعة، لكنه يقترن بتكالب محموم يصادر كل قيم الإنسانية. والمنهج الإسلامي في التنمية الذي يقوم على أساس تزكية الإنسان هو الذي يستطيع أن يحقق طموح البشرية في حياة حرّة كريمة. وبالمناسبة، فإن التزكية - من «زكا» - أي «نما» هي التنمية الشاملة بالمعنى الإسلامي، وتبدأ من تغيير المحتوى الداخلي للانسان لتحل كل التناقضات بينه وبين الطبيعة، وبينه وبين أخيه الإنسان، وتخلق تفاعلاً ايجابياً بين الكائن البشري والأرض وفق مفاهيم الاستخلاف.

علي شريعتي: العودة إلى الذات*

لا ريب أن الثورة الإسلامية في إيران تعد - بحق - أهم أحداث القرن الرابع عشر الهجري قاطبة، إن لم تكن أهم الأحداث في تاريخنا المعاصر. فالثورة التي غيّرت معالم الحياة في إيران لم تتأت من فراغ، بل كانت نتاج تفاعل مجموعة من العناصر المتباينة، والتي آن لها آنذاك أن تتغير أو بالأحرى أن تنفجر. فالوضع السياسي الإستبدادي المتردي، والاقتصادي المتهالك، والديني المنافق أو المهادن، والإجتماعي الصامت المغيب، والثقافي المفرغ من أي وعي حقيقي.. أدت إلى بروز جيل من المثقفين الأحرار الذين شجبوا ورفضوا، بل وتحركوا والتحموا مع صفوف الجماهير[1].

كان على رأس أولئك الأحرار الشهيد د. علي شريعتي[2] الذي سيظل نموذجاً للمثقف الإسلامي المطلوب اليوم وغداً، والجامع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلقية. ويبقى التعريف بهذا الرجل المسلم النموذج الذي يكاد لا يعرفه الناس عندنا - لأسباب معروفه - والذين يعرفون عنه شيئاً تغيب عنهم أشياء، يبقى التعريف بسيرته وفكره خطوة ضرورية هي وحدها القادرة على أن تعطي لحياتنا الثقافية ما هي بحاجة إليه من القدرة الذاتية على التصحيح والتجديد.

ولد فيلسوف الثورة الإيرانية الأول[3] عام ١٩٢٣ لأب من كبار رجال الدين المفكرين، وتخرج من كلية الآداب بجامعة مشهد بدرجة الإمتياز، ثم أوفد في بعثة إلى فرنسا حيث نال الدكتوراه في العلوم الاجتماعية، وعمل مدرساً في جامعة مشهد. لكن السلطة اعتبرت محاضراته خطراً عليها، فطرد من الجامعة، لكنه لم يشأ أن يبتعد عن إيران لأنه كان يرى أن رسالته الأولى داخل بلده. وهو انتقل إلى طهران حيث زاول نشاطه الفكري الذي يدعو إلى تجديد في الفكر والتشيع، وإلى ثورة على الطغيان، وظل يلقي المحاضرات والدروس، ويؤلف

* بحث تخرج مقدم في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

الكتب في حسينية الإرشاد التي افتتحت كي تكون مركز اشعاع إسلامي لشحذ الهمم والتعبئة الفكرية والسياسية في أوساط الشباب. وأسس شريعتي خمس لجان للإشراف على النشاطات المتعددة. والتف حول حسينية الإرشاد جيل كامل من الشباب. واستطاع شريعتي أن يحول المجتمع كله إلى جامعة يلقي فيها دروسه ومحاضراته، وتعرض للإضطهاد من قبل السلطة ورجال الدين المتحجرين معاً، فغادر إيران الى لندن (١٩٧٧) حيث توفي بعد فترة وجيزة ميتة مشكوكاً فيها. ورفضت حكومة الشاه السماح بدفنه في موطنه، فدفن في الحرم الزينبي في دمشق. ورغم قصر عمره، فإن شريعتي ترك ما يقرب من ١٢٠ مؤلفاً ما بين الفلسفي والأدبي والروائي والتحريضي، والتي تتخذ كلها من الإسلام القبس الذي يضيء الطريق أمام المسلم المعاصر.

إذا كان لنا أن نوجز مقومات شخصية شريعتي في كلمات، فيجب القول إنه جمع بين العلم والفضيلة، فكان يجسد الفكرة التي قال بها سقراط، وهي أن المعرفة أساس الفضيلة (الفضيلة علم والرذيلة جهل). فالعالم لا يكون إلا فاضلاً في تصور سقراط. واذا كان هذا التصور لا يجد له تطبيقات كافية في التاريخ، فإن شريعتي كان من القلائل الذين اقترن لديهم العلم بالفضيلة والنضال ليكون حكمه ويكون صاحبه حكيماً. ويتميز شهيدنا عن غيره من المفكرين، سواء في عصره أو العصور الإسلامية السالفة، أنه جمع بين ثلاث خصائص ندر أن تتوافر في أي منهم. فهو كان فقيهاً وعالماً أولاً، ثم كان فيلسوفاً ومحللاً للظاهرة السياسية والإجتماعية ثانياً، وكان رجل حركة دينية وسياسية، ثالثاً. وهو لم يكتف بالتحليل منعزلاً في برج الفلسفة والنظرية العاجي، بل أبى إلا أن يحتك ويمارس ويدفع ثمناً لذلك أغلى ما يملك، فجاءت آراؤه السياسية نتاج الفكر ملتحماً بالحركة، فكان أكثر واقعية ومصداقية، وكان الحاضر الغائب في ساحة الصدام، ذلك أنه كان قد استشهد قبل انفجار الثورة بشهور عدة.

السياسة والدين والمجتمع في فكر شريعتي

دراسة متواضعة لمفكر غاية في الأهمية كانت لديه منظومة متكاملة ومتناسقة في فهم السياسة والدين والمجتمع، وبل في تحليل اللحظة التاريخية[٤] والحضارية التي كان يعايشها ـ آنذاك ـ قدمها في كتابات متباينة وعبر محاضرات ساخنة. وستحاول هذه الدراسة إبراز المفكر وأفكاره على السواء، وعرضها وتنظيمها وتصنيفها وترتيبها وتنسيقها، وهذا كله سيأتي في إطار ما يسمى دراسات الفكرة ومن خلال تحليل النصوص.

المشكلة البحثية

تتجسد المشكلة البحثية في أننا نعيش حالة من الحالات التي تطرح فيها قضايا العولمة

والعالمية والإنسانية وتنميط البشر وفقدان الهوية[٥]، وبل أوهام الهوية. ونود طرح أحد الذين أصّلوا نظرياً ومارسوا واقعياً لموضوع يتعلق بالهوية وضرورة العودة إلى الذات، لكنها مميزة هذه المرة، وليست شكلاً تقليدياً مكرراً،وهذا هو العماد والأساس الذي سيُخرج أي مجتمع من عناصر التقليد والتبعية والجمود؛ وهذه أمور ملقاة على عاتق المفكر في بيئته. ومن هذه النقطة الأخيرة بدأ مفكرنا يتحدث عن دور المفكر ومسؤوليته في مجتمعه وهويته وحضارته وشعبه وإمكاناته في تكريس هدفه للعودة الى الذات والإنسلاخ من التبعية والتقليد، والى شيء آخر يؤدي لمسخ المجتمع وتقليده لمجتمعات أخرى.

الهدف من الدراسة

يسير العالم العربي خاصة، والإسلامي عامة، في طريق من الفوضى والدوران الفكري. فمرة يسير البعض يميناً، والآخر يساراً، والثالث يظل ثابتاً في مكانه لا يعرف إلى أين يتجه! فيعيش في ماضيه التليد[٦]، فضلاً عن التخلف الواسع في شتى المجالات، وذلك في ظل النظام الدولي الذي تهيمن عليه قوة وحيدة تحاول فرض إرادتها وأفكارها، بل وحتى طريقة أكلها وشربها ولهوها، وبالتالي فنحن في أمس الحاجة إلى ثورة فكرية شاملة تقتلع الغث من جذوره، وتبقي على الثمين. كما أننا في حاجة إلى مفكرين ومثقفين أحرار يحاكون د. شريعتي، ولا أقول يكررونه، بل يلتمسون روحه ومبادئه وأفكاره، مستفيدين من تجربته الخلاقة مع إنشاء جيل ثوري غاضب على الواقع ومسلح بعلوم العصر ومدرك لماضيه المشرق مع أخذه في الحسبان ما حدث من سقطات أو سهوات حتى لا تتكرر في الحاضر أو المستقبل؛ هذا الجيل هو من سنعول عليه في الإصلاح والنهضة والبناء والتشييد.

أهمية الدراسة

غني عن الذكر أن فكر شريعتي ليس فكراً محلياً، بل هو فكر يهم كل العالم الثالث، ويتناول قضايا تهم كل مفكري العالم الإسلامي في هذا الجزء من العالم والعصر من الزمان، فضلاً عن أن الثورة الإسلامية واكبتها وسبقتها ثورة فكرية[٧] كانت على أيدي عدد من المفكرين، في مقدمنا مفكرنا، في نشر الفكر الثوري وتحويل المبادئ إلى تيارات حية في قلب الأمة لا تقل تأثيراً، إن لم تزد عن دور أولئك الذين بذلوا الأرواح في الميادين.

أهمية البحث

لدى قراءة كتابات شريعتي تثور جملة من الأسئلة يمكن إجمالها في:

- إلى أي وسط ينتمي شريعتي؟ وهل كان هو نشازاً عن جيله أم امتداداً لهم؟

- ماذ تعني العودة إلى الذات؟ وما هو الإسلام المطروح[٨]؟

-ما هي مراحل العودة إلى الذات التي تقع في مخيلة مفكرنا؟ وكيف يمكن القيام ببناء الذات الثورية هذه؟

-ما هي مسؤولية المفكر في المجتمع؟ وما هي مواصفات المفكر المستنير؟

-ما الفارق بين الحضارات المقلدة والحضارات الأصلية؟

-ماذا يعني شريعتي بالبروتستانتية الإسلامية(٩)؟والى ماذا ترمي؟

ثم لنتساءل: ماذا لو لم ينشأ شريعتي في هذه البيئة التي ترعرع فيها؟ هل كان له أن يصل إلى ما وصل اليه؟ وهل أفكاره قاصرة على الفكر الشيعي الذي ظل أتباعه صابرين وصامدين وملاحقين ومضطهدين؟ لماذا لم يخرج أمثال د. شريعتي في بلادنا العربية الإسلامية التي تسير على المذهب السني والمتبني لفكرة الصبر والمهادنة والتلطف مع الحكام؟ هل يعني ذلك أن الفكر الشيعي، بسبب اضطهاده وتعذيب اتباعه على مر العصور الإسلامية بشكل أو بآخر، أنتج فكراً مستنيراً ثورياً رافضاً لكل الموروث الهادئ المنتظر للإمام المعصوم والمخلص(١٠)، في حين أن الفكر السني الحاكم الرسمي لم ينتج سوى حواش وشروح وتعليقات؟ وهل لفكرة الإسلام الثوري(١١) جذور في الفكر السني أم أنها بدعة جديدة في التشيع واستمرار لما أحدثه الإمام الشهيد الحسين بن علي (ع) ومن بعده زيد بن الإمام زين العابدين ومن سار على دربهما؟

فكرة «العودة الى الذات»

سوف نعرض لبعض المفاهيم التي استخدمها شريعتي، وهل عرّفها أم لا، وكيف تم التعريف، ثم نعرض للحجج وأنواعها وأهم المقولات المرجعية.

يعد مفهوم «العودة إلى الذات» من المفاهيم التأسيسية في كتابات د. علي شريعتي، إن لم يكن أبرزها وأهمها وأشملها على الإطلاق. فمن هذا المفهوم تنبع مفاهيم فرعية أخرى... وقد عرض شريعتي هذا المفهوم بقوله «العودة الى الثقافة الإسلامية والأيديولوجية الإسلامية والى الإسلام لا كتقليد أو وراثة أو نظام عقيدة موجود فعلاً في المجتمع، بل الى الإسلام كأيديولوجية وإيمان بفترة الوعي، والذي أحدث المعجزة في هذه المجتمعات؛ هذه الذات ذات قديمة موجودة في التاريخ. وهذه العودة لا تعني العودة الى عراقة الحمار، بل هي العودة الى الذات الموجودة فعلاً في قلب المجتمع وفي وجدانه، والتي تصير مثل مادة ومنبع من منابع الطاقة. وهذه الذات الحية ليست تلك الذات العتيقة القائمة على عظام نخرة، وإنما هي الذات القائمة على أساس الإحساس العميق بالقيم الروحية والإنسانية عندنا، والقائمة على أرواحنا واستعداداتنا، والموجودة في نظرتنا الى الأمور، لكن الذي صرفنا عنها هو الجهل والانقطاع

عن النفس، مع أنها لا تزال حية ذات حياة وحركة، وليست كلاسيكية ميتة تتبع علم الآثار؛ هي الروح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع[٢١]. وينبع من هذا المفهوم مفاهيم عدة كمفهوم الذات الممسوخة وإخلاء الذات والذات العتيقة والذات الحية.

الذات الممسوخة: يعد هذا المفهوم من مفاهيم الساق إذا اعتبرنا أن مفهوم العودة إلى الذات هو مفهوم تأسيسي وبمثابة البذرة. وقد عرّف شريعتي الذات الممسوخة تعريفاً قصيراً جداً بقوله هو عبادة للتقاليد وعبادة للقديم ورجعية ليس جديداً[٣١].

إخلاء الذات: هو من المفاهيم المعاونة لمفهوم العودة للذات. وقد اقتبس شريعتي هذا المفهوم من المفكر هايدجر «إن لكل إنسان وجودين، أحدهما الـ«أنا» كموجود في المجتمع، وبهذا الوجود يحسب من بين المجتمع، وكل البشر سواء في هذا الوجود؛ كل منهم له قدر من الإستهلاك والوزن والقوام والذوق؛ وهذا هو الوجود المجازي للإنسان. أما الوجود الآخر فهو الوجود الأصلي أو الحقيقي؛ وجود تصنعه الثقافة وتخلقه عبر التاريخ، وهو من صنع الإنسان نفسه ومن طريق العوامل التاريخية والثقافية لذاته التي يربي نفسه على أساسها؛ هذا الوجود الأصلي هو الذي تبلور على مر التاريخ مع وتكوين الثقافة وإبداع الفن وصناعة الحضارة، ذلك الشيء الذي عندما أضعه أمام الثقافات الأخرى- أمام الغرب أو الشرق- فيعطينا هوية ثقافية[١٤]».

بناء الذات: يعد من المفاهيم النابعة من مفهوم العودة للذات، ويعرّفه شريعتي بقوله «إعداد الذات ثورياً في صورة أصل وأصالة وهدف، أي أن يوهب الجوهر الوجودي للذات تكامله، وذلك التكامل يستتبع الإشتراك في القدر الشعبي الذي يستوجبه تكاملنا وإنسانيتنا». وللقيام ببناء الذات، يضع شريعتي عدداً من الأصول التي ينبغي الإعتراف بها، وفي مقدمها الاعتقاد بوعي الإنسان وإرادته واعتبارهما علة في مسيرة التاريخ الجبرية والتطورات الاجتماعية. فالإنسان صاحب دور في مسيرته التاريخية وفي تغيير نظامه الاجتماعي. ثانياً، لا بد من توافر الإنسان الثوري لأنه وقبل كل شئ جوهر أعيدت صياغة ذاته، وجعل ذاته التي بنيت أيديولوجيا خلفية لذاته الموروثة عن التقاليد والغريزة. وأخيراً يستطيع الإنسان أن يكون من صنع نفسه، أي أن يكون شريكاً في بناء ذاته.

يسوق د. شريعتي هذه المفاهيم السابقة، والتي تشكل نسقاً مترابطاً ينبع من مفهومه الرئيس، وهو «العودة للذات» كي يدلل على أنه يمكن للمجتمعات العربية والإسلامية أن تتغير من طريق معرفتها بأنها ممسوخة ومقلدة، ثم تمارس عملية التخلية من هذا الفساد وتغيرها كما تريد، وتعيد بناء نفسها من طريق عودتها لذاتها الناصعة ووعيها المستقل.

الوعي المستقل[١٥]: لم يعرِّف الكاتب هذا المفهوم بشكل مباشر، وإنما قدم مؤشرات عليه،

فقال «إنه الوعي لجماعة من الجماعات تصل اليه فجأة على أساس من تاريخها وتناقضاتها ومشكلاتها وبالتأثير في عوامل الإنحطاط في مجتمعها؛ هذا الوعي يطلق شرارة في كل مجتمعها، بحيث يصير كل فرد فيها (بروميثيوس) الذي كان يقبس النار الإلهية ويأتي بها إلى أرضه ويوصلها إلى قومه فيهتك أستار الظلمة ويبدد برودة الشتاء. وتنتشر هذه الشرارة ثم تجذب أنظار المواهب والأبطال والتاريخ اليها؛ هذه الشرارة هي الوعي المقترن بالعشق والإيمان، وهذا هو نوع الوعي الذي يحدث، فيخلص المجتمع الذي كان قد توقف مئات من السنين، بل آلاف من السنين؛ ذلك الوعي يحدث فيه قوة معنوية تفعل فعل سحر مثير للدهشة فتقضي على كل الأشياء التي كان قد اشتد رسوخها في علاقاته الإجتماعية عبر آلاف السنين، وصارت جزءاً من نظامه الحاكم الموروث ومعتقداته الدينية الموروثة والتقليدية، فراح في سبات عميق حبيس هذه القوالب القديمة، فإذا به ينتقل به من الموت إلى الحياة، ومن السكون إلى الحركة. ويقوم المجتمع فجأة فيصبح ذا جسد واحد وحركة واحدة على أساس وعي مقترن بالعشق والقوة.

الإستحمار[١٦]: هذا المفهوم هو من أهم المفاهيم التي استخدمها شريعتي في تأصيل كتاباته. فمفهوم الإستحمار من المفاهيم التأسيسية لديه. وهو يعطي تعريفاً جامعاً مانعاً تقريباً، لكلمة الإستحمار، فيقول إن الإستحمار «دافع لانحراف أو طلسمة الذهن وإلهائه عن الدراية الإنسانية والدراية الإجتماعية وإشغاله بكل حق أو باطل مقدس أو غير مقدس». ويفرق شريعتي في كتاباته بين ما يطلق عليه الإستحمار المباشر والإستحمار غير المباشر، وكذا بين الإستحمار القديم والإستحمار الجديد؛ كل هذ المفاهيم تعد فرعية من مفهوم الإستحمار الأصلي.

الإستحمار المباشر[١٧]: هو عبارة عن تحريك الأذهان إلى الجهل والغفلة أو سوق الأذهان إلى الضلال والإنحراف.

الإستحمار غير المباشر[١٨]: هو عبارة عن إلهاء الأذهان بالحقوق الجزئية البسيطة اللافورية لتنشغل عن المطالبة أو التفكير في الحقوق الأساسية والحياتية الكبيرة الفورية.

الإستحمار الجديد[١٩]: لم يقدم شريعتي تعريفاً مباشراً له، وإنما ذكر دوافع هذا الإستحمار الجديد بقوله إنه كل تشاجر وتحارب إيهامي كذب. أما أسماء الوسائل والأدوات التي تستخدم في هذا المجال فهي التخصص والتحقيق والعلم والقدرة والتقدم والحرية الفردية والحرية الجنسية وحرية المرأة والتقليد والإتباع.

الإستحمار القديم[٢٠]: لما كان الدين دافعاً قوياً للإستحمار القديم، وهو تابع لنبوغ المستحمرين وتجاربهم، فإن هذا النوع من الإستحمار يستفاد من الزهد والشعر والتصوف

والأخلاق وتعظيم وتجليل الماضي والفلسفة والشكر والثواب والشفاعة والوصول الفردي إلى الجنة ودخولها.

النباهة: هذا المفهوم هو عكس الإستحمار بأنواعه الأربعة. وهو من المفاهيم التي تعد مفاهيم أساسية في كتابات شريعتي، خاصة عندما يتحدث عن العودة للذات، فيقول عن النباهة «إن الشئ الذي يدعوني دائماً من خارج هذه المشاغل التي تجعلني ضحية لها ويدفعني إلى نفسي هو النباهة الفردية أو النباهة النفسية. وهي تدفعني أمام المرآة كل يوم لأرى نفسي. أجل لا يوجد أحد يرى صورته الحقيقية نصب عينيه، حتى أولئك الذين يقفون أمام المرآه كل يوم. المعرفة النفسية أو الدراية أو النباهة الموجودة عند الفرد بالنسبة إلى نفسه هي فوق معرفة الفلسفة والعلم والصنعة، لأن الأخيرة معرفة وليست معرفة نفسية، أي ليست الشيء الذي يريني نفسي ويستخرجني فيعرفني ذاتي، وهو الشيء الذي يلفت انتباهي إلى قدري وقيمتي. فقيمة كل أحد بقدر إيمانه بنفسه. فعدوي أنا كإنسان، وعدونا نحن كمجتمع إنساني أو عقائدي أو شعبي أو كطبقة، لا فارق أن يكون العدو شخصاً أم أداة. فهو يسلب منا الوعاية الأولى والوعاية الثانية، وإن لم يبدلنا بهما جهلاً أو فقراً أو ذلاً، بل حتى لو أبدلنا بهما معرفة.على كل حال، فهو عدو. هذا العدو حتى لو أعطانا معرفة فلسفية أو فنية أو علمية واستلب منا عوضاً عنها النباهة النفسية، وأيضاً النباهة الاجتماعية - تلك النباهة التي اختص بها الأنبياء في التاريخ - أو عمل على تضعيفها فينا، فهو عدونا نحن، وعدوي أنا. هذا هو الأساس المركزي في وجودنا التاريخي. إن قبلناه فسائر القضايا تكون واضحة وسيفيد في تخمين ومقايسة كل الأمور التي تحيط بنا».

النضال الإجتماعي[٢١]: يعد بعداً رئيسياً لأسلوب التربية المتناسقة مع العبادة والعمل، والتي وضعها د. شريعتي لبناء النفس وتربيتها. ولم يعط الكاتب تعريفاً مباشراً لمفهوم النضال الاجتماعي، وإنما اختلف في البداية مع تعريف افلاطون للإنسان بأنه حيوان سياسي، أو بالأحرى اختلف مع من ترجم لأفلاطون تعريفه للإنسان بقولهم إنه حيوان اجتماعي. ويرفض د. شريعتي هذه الترجمة، ويؤكد أن المقصود أن خاصيته السياسية هي الرؤية والميل الذي يربط الفرد بمصير المجتمع الذي يعيش فيه، وهذه الصلة هي موضوع تجلي الإرادة والوعي والإختيار عند الإنسان، بحيث يحس أن وضعه الإجتماعي مثل وضعه الطبعي، أي أن يحس بموقعه في الطبيعة أو المجتمع ويعيه ويتدخل فيه مؤيداً أو معارضاً أو مغيراً لبنيته، ومن ثم فالإنسان غير السياسي إنسان في الحقيقة أبطل وعطل أعلى وأسمى تجلٍ لاستعداده الإنساني. ومن المؤسف أن رجال السلطة الذين سيطروا على مصير المجتمعات هلعوا دائماً من اهتمام الجماهير بالسياسة. ثم يقوم شريعتي بما يمكن أن نسميه مرادفة بين النضال الاجتماعي كمصطلح، وبين النضال السياسي، فيعده من أعظم العوامل التي تكوّن الوعي الذاتي عند المفكر، وهو الذي يجعل أي مفكر عارفاً بنصوص الناس

ورغباتهم واحتياجاتهم وجوانب القوة وجوانب الضعف فيهم، ويصحح وعيه الأيديولوجي ويهبه الفاعلية.

العمل[٢٢]: هو أحد الأبعاد الثلاثة في التربية. وقد عرّف شريعتي العمل بقوله إنه كل عمل صالح - اقتصادياً كان أوسياسياً أو صحياً أو في سبيل الناس. وهو يفسر كنوع من العبادة الدينية، حتى نوم الإنسان. ويشير إلى أن العمل رياضة في بناء الذات، ويعني إلغاء دور الطبيعة على يد الإنسان، وهو بطولة الإنسان في مواجهة الطبيعة. فالإنسان بعمله يغير مجتمعه. والعمل عبارة عن تجلي التحقيق العيني للإرادة والرغبة والقيم الخاصة بالإنسان الذي يولد ويُصنع في العمل، وتتبدل أفكاره الذهنية إلى واقعية عينية، وفي الوقت نفسه يصقل جوهره الوجودي الحقيقي.

العبادة[٢٣]: تعد البعد الثالث من أبعاد التربية. وقد عرّفها شريعتي بقوله «الإتصال الوجودي المستمر بين الإنسان والله؛ الإله الذي هو منبع الروح والجمال والهدف والإيمان وكل قيمنا الإنسانية، ومن دونه يغوص كل شيء في مستنقع العبث واللامعنى والإبتذال. العبادة هي التي تستطيع أن تحمي الفرد في مثل هذا النظام المرعب من مسخ وجوده وابتذال إنسانيته ونسيان كل القيم الإنسانية، وتقيم لنا علاقة مع أصل الوجود، وتحفظنا في عالم تهجم عليه الآلة والرأسمالية هجوماً عنيفاً ومدمراً، وتهبنا ملاذاً عظيماً»[٢٤].

البروتستانتية الإسلامية: حدد شريعتي تعريفاً لهذا المفهوم بقوله «البروتستانتية الإسلامية ذات عوامل متراكمة من العناصر المليئة بالتنوير والثورة وصنع المسؤولية والعالمية، وأكثر تقاليد ثقافته أصالة تقليد الإستشهاد والكفاح والنضال الإنساني، ولها تاريخ مليء بالنضال بين العدل والظلم والمفاهيم التي تقوم بالتنوير وتصنع المسؤولية وتدافع عن حرية الإنسان، وبنيتها مليئة بهذه العناصر». ثم يستطرد قائلا: «إن نقطة انطلاق المفكر ومسؤوليته في إحياء مجتمعه ومنحه الحركة هي بروتستانتية إسلامية حتى :

- يقوم المفكر، وهو المهندس الثقافي في المجتمع، باستخراج الكنوز الثقافية العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها، وتبديل هذه المواد التي سببت الإنحطاط والجمود، إلى طاقة وحركة؛

- ينقل التناقضات الاجتماعية والطبقية من باطن مجتمعه إلى ضمير هذا المجتمع ووعيه بالقدرة المتاحة له من طريق الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الامكانات، ويلقي وعيه الاجتماعي وعلمه النبوي الباعث للحياه في ليل الناس وشتائهم؛ هذه هي نفس النار الالهية التي يهبها بروميثيوس للإنسان؛

- يعقد جسراً من القرابه والالفة والتفاهم والمشاركة اللغوية بين جزيرة «أهل الفكر» و«شاطئ الناس» اللذين ابتعدا كل منهما عن الآخر، ويزداد ابتعادهما بمرور الوقت، وذلك

ليجعل الدين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة؛

- ينزع سلاح الدين من أيدي القوى التي تسلحت زوراً بهذا السلاح حتى تمارس سلطانها وتدافع عن سيطرتها، وبهذه الوسيلة تجرد معارضيها من أسلحتهم وتكون القوة اللازمة لتحريك الناس في يدها؛

- يشل قوي الرجعية، وهي القوى التي لا يزال المفكر يقوم بتعضيدها، من طريق القيام ببعث نهضة دينية، أي عودة إلى دين الحياه والحركة والقوة والعدالة، ويقوم بتخليص الناس من الأسباب التي أدت إلى تخديرهم وتوقفهم وانحرافهم وخداعهم، ويجعل نفس هذه العناصر وسيلة إحياء وتوعية وحركة ونضال ضد الخرافات. واستناداً إلى ثقافته الأصلية يقوم بتجديد مولده وإحياء شخصيته الثقافية ويحدد هويته الإنسانية وبطاقته التاريخية والاجتماعية في مواجهة الهجوم الثقافي للغرب؛

- يؤسس حركة «بروتستانتية إسلامية»وخاصة شيعية. فالتشيع هو مذهب الإعتراض، وأسسه هي الاصالة والمساواة والإرشاد، وتاريخه الجهاد والاستشهاد المستمران؛

يبدل الروح التقليدية الاستسلامية للدين الفعلي الموجود عند الجماهير إلى روح اجتهادية واندفاعية واعتراضية ونقدية، ويستخرج هذه الطاقة العظيمة المتراكمة في أعماق مجتمعه وتاريخه ويقوم بتصفيتها ويهب المجتمع منها مواده للحركة، وعناصر باعثة للحرارة فينور عصره ويوقظ جيله».

يعول شريعتي على المفكر في هذا الأمر. فهو في تصوره من سيقوم بهذه الحركة حتى يستطيع أن يمنح مجتمعه فورة من الفكر الجديد والحركة الجديدة مثلما فعلت البروتستانتية المسيحية التي فجرت أوروبا في العصور الوسطى، وقمعت كل قوى الانحطاط التي أصابت فكر المجتمع بالجمود والركود باسم الدين[٢٥].

يتضح مما سبق أن هناك عدداً من المفاهيم التي تنتمي إلى أسرة واحدة أو إلى منظومة معينة. فمثلاً نستطيع وضع مفاهيم مثل (العودة إلى الذات مع إخلاء الذات والذات الممسوخة والذات العتيقة والحية) في منظومة واحدة؛ فكلها مفاهيم فرعية ولدت من مفهوم أم رئيس أو أنهار فرعية تصب في النهاية في بحيرة جامعة. ويتناسق مفهوم (الوعي المستقل) أيضاً مع مفهوم (النباهة)، وتأتي عكسها مفاهيم الإستحمار وعائلته فيشكلون منظومة واحدة. أما مفهوم (النضال الإجتماعي) و (العبادة) و(العمل) التي تشكل مثلث التربية المتناسقة، كما يراها شريعتي، فإنها تنتمي إلى أسرة مفاهيمية واحدة، وكذلك مفهموم البروتستانتية الإسلامية ودوره في عملية الحركة. وهذه المفاهيم هي جزء من مرحلة بناء الذات الثورية؛ بناء الفرد من أجل العودة إلى الذات الإسلامية.

المقولات المرجعية في فكرة «العودة إلى الذات»

- يستطيع الإنسان أن يكون من صنع نفسه، أي أن يكون شريكاً في بناء ذاته؛

- الإنسان وليد الطبيعة وربيب تاريخه ومجتمعه وطبقته. لكن الإنسان التكاملي الحيوي الساعي نحو الحرية يسبق كل هذه العوامل الجبرية والعلمية والمادية؛

- ليس من الممكن نيل الحرية والإحساس العرفاني والإخلاص الأخلاقي قبل أن يكون نظام الحياة نظاماً يحرر الإنسان من قيد المادية ومن أسس الاقتصاد ومن الصراع؛

- إن الإنسان الذي يفكر في الحرية - الحرية الحقيقية لا الحرية التجارية - إنسان يعيش في مجتمع تخلص مسبقاً من أسر النظام الرأسمالي، ولم يجعل نظام الطبقات الإنسان ذا قطبين وشقين؛

- إن أعظم مآسي الإنسان في العصر الحديث هي اعتناقه للبعد الواحد؛

- عندما يصل الإنسان الى سن التكليف يُكلف فوراً بمسؤولياته الفردية التي تحتوي على بناء الذات في الوقت نفسه مع مسؤولياته الجماعية التي تشكل رسالته الإجتماعية والسياسية؛

- إن الطبقة المتوسطة التي يعيش فيها الإنسان تتيح الفرصة أكثر للإنسان كي يبقى إنساناً وتتيح له فرصة النضج، وذلك بالنسبة للطبقتين العليا والدنيا. إذ في حين ترديه الأولى في الخواء، فإن الثانية تنزل به الى مرتبة العبودية الفكرية والسقوط الأخلاقي؛

- النضال السياسي يعلم المفكر ربيب الكتاب والدراسة لغة العوام؛

- ما لم تصل الأمة الى مستوى الإنتاج المعنوي والفكري والثقافي، فإنها لن تستطيع أن تصل الى مستوى الإنتاج الاقتصادي. واذا وصلت اليه، ففي مستوى ما يفرضه الغرب وفي صورة خادعة، أي في صورة استعمار جديد؛

- يستشهد بمقولة الإمام علي عن تمازج العمل مع الفكر بقوله «من الإيمان يستدل بالعمل ومن العمل يستدل بالإيمان»؛

- المجتمع المنتج هو المجتمع الذي يفكر في نفسه ويخلق بنفسه مُثله وذهنه وقيمه وفنونه ومعتقداته وإيمانه ووعيه الديني وآراءه التاريخية والإجتماعية ونظامه الطبقي واتجاهاته الجماعية؛

- عندما يفهم الشرقي أنه من جنس أدنى وفي الدرجة الثانية، ويعتقد أن الغربي من جنس أعلى وفي الدرجة الأولي وصانع للثقافة، فإن علاقته به سوف تشبه علاقة الطفل بأمه؛

ـ علاقتهم بنا لا تعدو علاقة المستعمِر بالمستعمَر؛ علاقة من يمتّص بمن يُمتص، وبين من يقوم بالإنتاج وبين من ينبغي عليه أن يستهلك، وبين من ينبغي أن يتحدث ومن ينبغي أن يسمع، وبين من عليه أن يتحرك ومن عليه أن يتبع ويقلد؛

ـ هذا الدين الموجود لا يستطيع أن يواجه الناس بحساسياتهم ومشكلاتهم؛

ـ ينبغي أن يطرح الإسلام بعيداً عن صورته المكررة وتقاليده اللاواعية العفوية، وهي أكبر عوامل الإنحطاط، بل ينبغي أن يطرح في صورة إسلام باعث لوعي تقدمي ومعترض وكأيديولوجية باعثة للوعي وقائمة بالتنوير؛

ـ ينبغي أن يتحول الإسلام من صورة تقليد اجتماعي الى صورة أيديولوجية، ومن صورة مجموعة من المعارف العلمية الى إيمان واع، ومن صورة مجموعة من الشعائر والطقوس والأعمال التي تؤدي لنيل ثواب الآخرة الى أعظم قوة تهب الإنسان، قبل الموت، المسؤولية والحركة والميل الى التضحية؛

ـ يعمل الإستعمار القديم على إشغال الشعوب وإلهائها عن النباهة الإنسانية والنباهة الإجتماعية لانشاء جيل مطابق لمقاييسه وحساباته؛

ـ إن أية قضية فردية أو اجتماعية، أدبية كانت أم أخلاقية أم فلسفية دينية أو غير دينية، تفرض علينا هي بعيدة عن النباهة الإنسانية والنباهة الاجتماعية ومنحرفة عنها، وهي استحمار؛

ـ يستشهد بآيتين من القرآن الكريم ليدلل على أن الإنسان ظاهرة مادية ترابية بيولوجية، كما يستشهد بآيات أخرى ليقول عبرها إن الإنسان هو صانع نفسه؛

ـ يستشهد بمقولة ابن الرومي حول النفس ومن قبلها آية النفس في القرآن؛

ـ يذكر مقولة الإمام علي بن أبي طالب عن العدل وسعته؛

ـ عند حديثه عن الصلاة، يذكر مقولة هيغو عن تفسير معنى الصلاة؛

ـ يتناول مفهوم الوجود المجازي والوجود الحقيقي عند هايدغر ليدلل على إمكانية بناء الوجود الإنساني؛

ـ يستشهد بقول الرسول (ص) عندما سئل عن الإسلام، فقال هو العمل؛

ـ يذكر مقولة الإمام علي عن العمل وعلاقته بالإيمان، وكذلك مقولة الإمام علي أو خطابه لواليه في مصر وحديثه عن الرحمة والإنسانية؛

ـ عند حديثه عن النضال المجتمعي، اشتق تعريف افلاطون للإنسان؛

- يستشهد بأسماء كوكبة من مفكري الشرق والغرب وكيف أسسوا البنية الفكرية والثقافية لحضاراتهم؛

- يذكر مقولة فرانز فانون عن استقلالية كل مجتمع؛

- يستشهد بذكر عدد من المفكرين غير الإسلاميين من إفريقيا وأميركا اللاتينية، والذين رفعوا شعار العودة للذات؛

- ذكر مقولات لسارتر وبراتراند راسل عن الإستعمار؛

- يستشهد بما فعله المفكر برومثيوس في تغيير مجتمعه.

هناك عدد كبير من العبارات في نص العودة الى الذات وما تبعها من مفاهيم وأفكار وثيقة الصلة تعد بحق عبارات مرجعية، لكنها تراوح بين الإجمالية والتفسيرية والتصنيفية والجامعة. فحين يتحدث شريعتي عن الحرية والإنسان والمجتمع والإسلام، نراه يستخدم عبارات تفسيرية، ولدى تناوله موضوع الإستعمار، نراه يستخدم عبارات تصنيفية. ونجد أيضاً بعض المقولات التي تعد من جوامع الكلم، لكنها ليست بالكثيرة. أما عن شبكة الإسنادات المرجعية التي يستخدمها شريعتي، فهو يستند في مصادره ومراجعه التي يعود اليها، إلى جملة من المعارف والعلوم والآداب، ويستخدم الفلسفة عند إثبات الوجود المجازي والحقيقي، وتارة نراه يستشهد بأحداث من التاريخ الإسلامي أو التاريخ العالمي، وأحياناً أخرى تجده متحدثاً عن الأحداث العظمى في تاريخ البشرية، كالثورات والإنتفاضات، ومرات يتناول المجتمع بالتحليل والنقد والمراجعة وكيفية تطوره ونموه أو هبوطه وانحداره، وغيرها من المراجع التي يعتمد عليها شريعتي في كتاباته. إذ إن نصه خليط من الفلسفة والأدب والتاريخ وعلم الإجتماع والدين والسياسة والمذاهب المختلفة والأحداث العظام، فضلاً عن إبداعاته الخاصة به.

الحجج وأنواعها في فكرة «العودة إلى الذات»

يستخدم شريعتي مروحة من الحجج، فنراه يتنقل بين المنطقية والتاريخية والواقعية واللغوية ليبرهن على آراءه.

الحجج الواقعية

- لدى حديثه عن الإستعمار الذي يعتبر العالم مزرعة له، يضرب مثالاً دولة كوبا التي كانت تنتج قصب السكر، والشعب المسلم في شمال إفريقيا الذي يزرع الكروم فقط ويستغله المستعمر؛

- عندما يتناول قضية الهزيمة النفسية للمسلمين، والتي أججها المستعمرون بتأكيدهم على أنهم الجنس الأعلى والدرجة الأولى، يذكر كيف أن أغلب المستشرقين التابعين للإستعمار وجهوا كل اهتماماتهم لتحقيق المخطوطات الصوفية عشرات المرات، في حين أن هناك مخطوطات علمية تتحلل في المكتبات لا يعلم عنها شيء؛

- يتحدث عن مسخ الغرب أو المستعمرين لماضي العالم الإسلامي وتشويهه في صورة منحطة ومقززة وقبيحة؛

- يذكر حادثة شخصية وقعت له عندما كان راكباً في طائرة، ووجد أن من بجواره لا يعرف التحدث بلغة بلاده لأنه قضى ثلاث سنوات في أوروبا وكأنه نسي لغته الأصلية. وهو يدلل بهذه الواقعة على التهرب من ماضينا وبكل ما يذكرنا بانحطاطنا وقبحه، حتى لو كانت اللغة؛

- يضرب مثالاً حول فهم الناس للدين أو للخطاب الديني السائد - الآن - إذ إنهم منشغلون بقضايا فرعية ثانوية أخروية غيبية ويجعلونها أم المشكلات؛

- عند حديثه عن الرأسمالية والديموقراطية، وأنهما لا يجتمعان، وكيف أن الحرية المزعومة هي حرية التجارة؛

- يتحدث عن أدوات اللهو التي تصرف الناس عن نضالهم الإجتماعي، كالترويج للفنون الهابطة وعبادة الإستهلاك... الخ؛

- عندما يستنهض همم المفكرين والمثقفين كي يشاركوا في النضال السياسي، يقول إن المشاركة الفعلية العملية في هذا النضال أكثر تأثيراً وفاعلية من مئات الكتب وآلاف المؤتمرات؛

- يستشهد بأن أوروبا عادت إلى عصرها الذهبي - العصر اليوناني - وانطلقت منه لبناء حضارتها.

الحجج المنطقية

- سعى للإستشهاد بأن فكرة العودة للذات ليست مقصورة على المتدينين فحسب، وإنما تتجاوز المتدينين الى العلمانيين أيضاً لأنها مسؤولية اجتماعية قبل كل شيء؛

- يذكر الشعار الذي رفعه المتدينون وغير المتدينين من المتعلمين والمثقفين في آسيا وأميركا اللاتينية والعالم الإسلامي، وهو العودة للذات، والذي يعني حق كل مجتمع في أن يرتكز على تاريخه وثقافته؛

- يدلل على عنصرية الغرب وازدواجيته، فيقول إن الغرب يخاطبنا قائلاً: على كل من يريد أن يصير متحضراً، عليه أن يستهلك الحضارة التي نصنعها، واذا أراد أن يرفضها فليظل وحشياً وبدائياً؛

- يتحدث عن فكرة إخلاء الذات المستقاة من المفكر الوجودي هايدغر؛

- يتساءل شريعتي عن إنفاق المفكرين أعمارهم في قضايا تافهة وهزلية، وهم بعيدون كل البعد عن مصير مجتمعهم ورسالتهم المناطة بهم فيقومون بأعمال الترجمة لمواضيع لا تضر ولا تنفع؛

- يتحدث عن الإستعمار وأن علاقتنا به لا تعدو أن تكون علاقة الطفل بأمه وعلاقة من يتحرك بمن يتبع ويقلد؛

- يتحدث عن السجون التي تضغط بجدرانها على الإنسان (سجن النفس والتاريخ والنظام الإجتماعي والطبقي والطبيعة والجغرافيا)؛

- يفسر الوجود ويستدل بمقولات هايدغر حول ضرورة الإستقلال وبناء الذات من جديد؛

- عندما يضع خطة للمعرفة الصحيحة بالغرب وللمسؤولية الذاتية، يذكر عدداً من الأمور التي لا بد منها للتعرف على ثقافة الغرب والإستفادة منه؛

- عندما يدعو لتأسيس البروتستانتية الإسلامية - كما يسميها - يسوق الحجج المنطقية على عكس الحضارة الغربية؛

- يتحدث عن انفصال العمل عن الفكر، مثل أولئك الذين يعيشون كالخليفة الثالث عثمان، لكنهم يغازلون أبا ذر، وأولئك الذين وضعوا أيديهم في يد معاوية، ولكنهم يبكون على الإمام الحسين.

الحجج التاريخية

يكثر الكاتب من استخدام الحجج التاريخية والإستشهاد بالوقائع التاريخية، وهذا أمر معتاد، خاصة وأن معمل التجارب لأرباب العلوم الإجتماعية هو التاريخ؛

- لدى حديثه عن الوعي المستقل وأنه بمثابة الشرارة في المجتمع، يستشهد بـ «بروميثوس»، وهو شخصية تاريخية؛

- يذكر ما قاله موريس تورز رئيس الحزب الشيوعي الفرنسي عن الدول الخاضعة للإستعمار، وأنها لا تزال في مراحل التكوين وفي أحضان الإمبريالية الأم القاسية؛

- يذكر ما حدث في فرنسا من مصادرة مجلة ثورية إفريقية وتناقض ذلك مع ما ترفعه باريس من حرية رأي وليبرالية وديموقراطية؛

- يذكر فضل الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية، ويستشهد بأن مؤسس علم الإجتماع كان ينتمي لهذه الحضارة، وكيف أن المكان الوحيد الذي كان متحضراً في

أوروبا هو أسبانيا، بينما كانت أوروبا تغوص في وحول الجهل والخرافة؛

- قيام الإستعمار بمسخ ماضي الحضارة العربية الإسلامية وتشويهها، في حين أنه أنكر على الإفريقي أية حضارة ماضية، وبهذا المنهج تظل البلاد مستعمرة حتى يتسنى لها التحضر؛

- يعطي نماذج ثلاثة للمفكرين الأوروبيين الذين أثروا بشكل نوعي في تطور الإنسان وفي الحركة الكلية للتاريخ، وهم سارتر وماركس وباسكال. أما النماذج الثلاثة الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية، فهي الحلاج ومزدك وعلي بن أبي طالب؛

- يستشهد بما فعله الإمام علي عندما وجد صديقه ميثم التمار يفصل بين التمر الجيد والرديء في كومين في الطبق، فقام بخلطهما وأمر ببيعهما بثمن متوسط، وهذا يعطينا قيمة التساوي في الإستهلاك. ويستشهد أيضاً بمقولة الإمام علي عن العدل وبغضه (عليه السلام)؛

- عندما آذى أعداؤه امرأه يهودية، فقام خطيباً على المنبر.. بهذه المواقف الثلاثة، يستدل شريعتي على أن الإمام علي كان أكثر حساسية من مزدك، وثورية من ماركس، وعاش متعاطفاً مع المحرومين؛

- يستشهد أيضاً بخطاب الإمام علي لعامله على مصر وأمره إياه بالرأفة والرحمة والإنسانية مع العباد جميعاً بلا تمييز؛

- يستشهد بالحرية الفكرية والثقافية التي كانت موجودة، حتى في ظل نظام بني العباس. إذ كان هناك إبن أبي العوجاء وابن الكواء، وكانوا ملاحدة ويقومون بالسخرية من الحج، على الرغم من أنه يعد ركناً مقدساً عند المسلمين، ومع ذلك لم يصبهم أذى ولم يتعرضوا للتعذيب أو الإنتهاكات؛

- يذكر كيف أن الإمام علي بن ابي طالب لم يفصل بين الفكر والعمل، وكان يعمل بيديه في حفر الآبار والقنوات بالمدينة، ويغرس البساتين والنخيل، ومع ذلك فهو مفكر ومتعبد وفاهم للقرآن؛

- يستشهد بما فعله الرسول (ص) حينما قبّل يد رجل كان يعمل بمهنة تجعل اليد خشنة الملمس ليدلل بها على العمل؛

- يذكر حادثة الهجرة النبوية، وكيف أن المسلمين قاموا بمزاولة أشق الأعمال البدنية، وبل بقي بعضهم بلا أسرة أو مسكن، وبالتالي فلا عيب من العمل مع الإيمان ولا استحقار لأدنى وظيفة كانت؛

ـ عند حديثه عن النضال الإجتماعي، الضلع المهم في بناء مثلث النفس، يستشهد بما حدث في عهد بني أمية من الثورات التي تطالب بالحقوق، وكان السياسي أو الحس السياسي عالياً، بينما في عصر بني العباس تم نزع التسييس ووقع الناس في جدال نظري أو أدبي أو فلسفي أو ديني ألهاهم عن السياسة؛

ـ يذكر حادثة المحاسبة التي تلقاها الخليفة الثاني حينما شكا المسلمون من طول ثيابه واعتقدوا أنه قد أخذ حقاً فوق نصيبه، ويدلل بهذه الواقعة التاريخية على نضال الناس سياسياً آنذاك؛

ـ يذكر أن هناك عدداً من المفكرين الآن يشغل نفسه ليل نهار بالنضال في مسائل كلامية وفلسفية ولفظية ويعتبرون غاية في الرقي، لكنهم حقيقة يشغلون أنفسهم ومجتمعهم؛

ـ يضرب الأمثلة على عدم الانفصال بين مفكري الأمة ومثقفيها إبان الحضارة الإسلامية وبين جماهير وعوام الناس، وبالتالي فقد أفتقدنا هذا الحس الآن؛

ـ يستشهد بأبي ذر الصحابي الذي يمكن أن نصنفه بالعامي وكيف أنه لم يمتنع عن المشاركة برأيه ويناضل سياسياً في زمانه مقارنة بسلمان الفارسي الذي يعد وجهة علمية فكرية مرموقة، لكنه لم يترك أثراً كما ترك أبو ذر الغفاري؛

ـ يستشهد ببعض الآداب الفرنسية والآداب الثورية التي ظهرت إبان تلك الحقبة وآداب الثورة العربية التي اندلعت في فلسطين وآداب الثورة في أميركا اللاتينية عسى كلها أن تكون أسس حيوية من أجل تجديد ميلاد الناس طبقاً للرؤية الإسلامية؛

ـ يتحدث شريعتي كيف أن أوروبا كانت مستعمرة ثقافية للشرق الإسلامي، وأنها بعد أن استوعبت ثقافتنا، تعلمت كيف تقف وتصمد في مواجهتها وتعرفت على ذواتها وعادت الى عصور اليونان القديمة.

يلاحظ مما سبق كيف أن هناك امتزاجاً وتداخلاً كبيراً بين الحجج. فالتاريخي يمتزج مع المنطقي أو اللغوي، والواقعي قد يتداخل مع التاريخي.

حجة لغوية

عندما يتحدث شريعتي عن الإستعمار، يجد تشابهاً طريفاً بين كلمة Culture الفرنسية، والتي تعني الزراعة، وتعني أيضا الثقافة. ويلتقط شريعتي الخيط من هنا، ويقول إن الإستعمار يقوم بتوحيد المحاصيل في البلاد المستضعفة، بحيث تموت جوعاً إن لم تبع محصولها للغرب. فمن ناحية الزراعة المعنوية، أي الثقافية، ينبغي أن تمحى كل مزارع العالم

الثقافية وتأتي جرارات الإستعمار الثقافية فتحصد كل حضارات آسيا وإفريقيا والمجتمعات الإسلامية من أجل أن تزرع فيها الثقافة الغربية فقط.

فكرة المفكر المسؤول

المفكر(٢٦)

يعد هذا المفهوم من أهم المفاهيم الرئيسية التي تنبع منها مفاهيم أخرى فرعية مكملة. فالمفكر في نظر كاتبنا هو عبارة عن فرد من طبقة تقوم بعمل عقلي أو فكري، وهو من كانت القيم الإنسانية عنده درجة تمكّنه من التفكير في مصائر الآخرين، ويكون على درجة من الوعي تمكنه من أن يحس بما يجب أن يفعله وما يمكن أن يفعله. ثم يحدد شريعتي الطبقة التي ينتمي إليها هذا المفكر بقوله «لا يمكن أن يكون إلا من طبقة لم تبلغ الرفاهية والأرستقراطية فيها حد العبث والتفاهة والفساد، ولا حرمها الفقر من التفكير ومن النضج الإجتماعي والأخلاقي، بل في حاجة إلى طبقة لها من الإمكانات ما يجعلها تفكر وتدرس، وعندها من الفراغ ما يمكنها من توسعة مداركها ومعنوياتها واكتساب القيم الأخلاقية والثروات الفكرية والمعنوية للتاريخ والكنوز التي وصلت إلى جيله على مدى عمر مجتمعه. وهو يقوم ببسط نطاق وجوده المعنوي، وفي الوقت نفسه لا تلقي به آفات الإستغلال والرفاهية في مستنقع التفاهة والعبث والعلاقات الدنسة. ومن هنا فالمفكرون يظهرون في الطبقة الوسطى تلقائياً. وهذا نتاج أن الطبقة الوسطى التي يعيش فيها الإنسان تتيح الفرصة أكثر للإنسان كي يبقى إنساناً، وتتيح له فرصة النضج، وذلك بالنسبة للطبقة العليا والدنيا. وفي حين أن الأولى في الخواء، فإن الثانية تنزل به إلى مرتبة العبودية الفكرية والسقوط الأخلاقي».

يقسم شريعتي المجتمع وفق نوع العمل إلذي تقوم به كل طبقة، ونوع النشاط الذي تقدمه إلى المجتمع، إلى طبقتين: طبقة تقوم بأعمال يدوية أو بدنية، وطبقة تقوم بأعمال فكرية أو عقلية. فالذين يزاولون أعمالاً بدنية، كالعمال والفلاحين، يشتغلون بأيديهم وبأبدانهم. أما أولئك الذين يقومون بأعمال فكرية من الكتّاب والشعراء، فهم يعملون بعقولهم، وهؤلاء هم الذين نلقبهم بأهل الفكر أو المثقفين. ولا شك في أن أولئك الذين يعملون بعقولهم لا بد لهم من مزاولة بعض الأعمال البدنية المحدودة، وكذلك فإن من يزاول عملاً بدنياً محضاً، لا بد له من مزاولة عمل عقلي. فالمقياس هنا هو (العلة) أو السبب. فالذين يعد العقل أداة عملهم الأساسية نسميهم أهل الفكر، والذين تعتمد أعمالهم على سواعدهم نسميهم عمالاً يدويين، وبالتالي فإن المفكرين هم عبارة عن مجموعات مختلفة من المجتمع تقوم بأعمال عقلية، ومن بينهم المعلمون والمحامون والسياسيون والقضاه وقادة الأحزاب والصحافيون والمترجمون والكتّاب

والشعراء والرسامون والممثلون والفنانون والمهندسون والأطباء والمتخصصون في فروع العلم المختلفة ورجال الدين وعلماؤه والفلاسفة والمؤرخون؛ هؤلاء جميعاً هم المفكرون الذين يشكلون طبقة أهل الفكر[٢٧].

يضيف شريعتي في كتابات أخرى إلى أن المفكر هو إنسان يفكر بطريقة جديدة. وهو إذا لم يكن متعلماً، فلا كان، وإن لم يعرف الفلسفة فلا عرفها؛ وليس فقيهاً - لا يهم، وليس عالم طبيعة أو كيميائياً أو مؤرخاً أو أديباً - لا يهم، لكنه يحس عصره، ويفهم كيف ينبغي له أن يحس بالمسؤولية، وعلى أساس هذه المسؤولية يكون مستعداً للتضحية. ويؤكد شريعتي أن المفكرين «ليسوا جماعة متميزة ذات قاعدة اجتماعية مميزة. فهم من الوجهة الإجتماعية لا يقفون في مقابل الجماهير أو الشعب أو عوام الناس أو بإزائهم. فالمفكر صفة معنوية بارزة في الإنسان وليست شكلاً اجتماعياً متميزاً. وليس لزاماً أن يكون المفكرون متعلمين وعلماء». ثم يحدد الكاتب رسالة هذا المفكر فيقول «ورسالة المفكر هي حركة الحياة وهداية المجتمع وتغيير الإنسان وانضاجه أو تحسن حاله. فهو الآخذ بزمام القافلة، والمهمة الملقاة على عاتقه هي معرفة الطريق والمخاطر، وتعبئة الناس والتناسق المعنوي في القافلة. فعلى المفكر أن يجعل المجتمع في حالة وعي ذاتي. والسمة البارزة للمفكر هي معرفة مجتمعه معرفة حقيقية ومباشرة والتفاهم مع قومه ومعرفة عصره والإحساس بآلام العصر وحاجاته ومثله، وهو من ينبغي عليه أن يحدد في أية مرحلة من التاريخ يعيش مجتمعه، أو بعبارة أخرى، ما هو زمانه الإجتماعي».

ويوضح شريعتي أن «المفكر هو الذي يحس بالطبقات الاجتماعية ولديه معرفة عينية ومباشرة وتجريبية بها. فهو لم يقرأ عن الحرب الطبقية في الكتب الإشتراكية والمصادر المعتمدة في علم الإجتماع، بل يجدها في داخله يحس بها فوق بشرته وفي لحمه.... هو من يحس ويعرف هذه الحقائق من سحن الناس الذين يراهم ويعرفهم، ومصدره العلمي الحارة والسوق والمصنع والمزرعة والريف والأحداث والعادات والتقاليد واللغة ووضع الحياة الخاصة بالناس، ومعرفته بالتاريخ ليست واحدة مع معرفة المؤرخ. فالتاريخ بالنسبة للمفكر حاضر حي وجار يحسه في قلب مجتمعه وسلوك قومه وأفكارهم وأقوالهم وعواطفهم وحساسياتهم وكل عاداتهم وتقاليدهم، ويحسه في أعماق روحه. كما أن التاريخ ليس بالنسبة إليه ذهنية ما أو تذكاراً لوقائع ذهبت ودفنت في القرون الخالية، بل إنه ذو عينية وفعل وحقيقة حية ومتحركة، وهو نفسه مثل قلب مجتمعه البكر تجسم عيني للتاريخ. وليس التاريخ بالنسبة إليه أحداثاً وتسلسل مراحل زمنية، بل هو نهر ينبع من عمق فطرته وماهية عرقه وقوميته ودينه ومعنوياته، ويمر بتوالي الأجيال ويجري في داخله وفي داخل مجتمعه. المفكر، بسبب وعيه، يختار لنفسه، ولأنه يعرف شخصيته والعناصر التي تصنع شخصيته،

لا يستوعب ولا يتقولب بقالب ما عن غير وعي، ولأنه يعرف العصر وضرورياته ووضعه، لا يبقى في الأطر المتحجرة التقليدية. المفكر لا يقلد ولا يقتبس. وهو عندما يعود إلى قواعده التقليدية القديمة يعود عن وعي ولبلوغ هدف ما، في حين أن العصري قد عجز عن إدارك هذه القواعد بسبب عدم وعيه. المفكر هو من يملك رؤية نقدية. بإختصار هو عبارة عن عصا التوكؤ في مجتمعه».

المفكر المسؤول[٢٨]

هذا مفهوم فرعي نابع من المفهوم الرئيسي السابق. ويبدأ شريعتي حديثه عن المفكر المسؤول بقوله «إن مسؤولية المفكرين اليوم ودورهم في العالم يشبهان أساساً الدور الذي كان يؤديه الأئمة وقادة التعبير والتبديل، أي الأنبياء والرسل وأئمة المذاهب في المجتمعات القديمة. فالمفكر المسؤول هو نظير الرسل. وهؤلاء المفكرون المسؤولون ليسوا من طائفة العلماء أو من العوام المنحطين فاقدي الوعي. لكن المفكر واع ومسؤول، وأعظم مسؤولياته وأهدافه منح بني البشر الوديعة الإلهية الكبرى، أي المعرفة والوعي، ذلك أن الوعي هو الذي يبدّل الجماهير المنحطة الراكدة إلى مرجل بناء في حالة فوران، ولأن الوعي هو الخلاق للعبقريات العظيمة والقفزات الواسعة، وبعد أن تستيقظ الحضارات والثقافات والأبطال العظام من قلب الوجدان ينهض المجتمع. «إن مسؤولية المفكرفي زمانه هي القيام بالنبوة في مجتمعه حيث لا يكون نبياً، ونقل الرسالة إلى الجماهير ومواصلة النداء؛ نداء الوعي والخلاص والإنقاذ في آذان الجماهير الصماء التي أصيبت بالوقر، وبيان الاتجاه والسبب، وقيادة الحركة في المجتمع المتوقف، وإضرام نار جديدة في مجتمعه الراكد، وهذا عمل لا يقوم به العلماء، لأن هناك مسؤولية على عاتق العلماء محددة تماماً، وهي منح الحياة أكبر قدر ممكن من الإمكانات ومعرفة الوضع الراهن، وكشف قوى الطبيعة والإنسان واستغلالها. إن العلماء والفنيين والفنانين يمنحون المجتمع البشري أو مجتمعهم قوة علمية بوجودهم. لكن المفكرين يعلمون المجتمع كيفية السير ويمنحونه الهدف، كما يقدمون رسالة التحول واستجابة التحول إلى نسق بعينه ويضيئون الطريق للحركة.

«المفكر هو الذي يهدي إلى الحقائق، ويرشد إلى الطريق ويدعو إلى السفر، ويدل على بداية الطريق. وهو نفسه رائد القبيلة وهادي القافلة، وهو الماحي للظلام والظلم. ليس المفكر الإنسان الذي يقول عن نفسه: أنا مفكر لأنني ذهبت إلى أوروبا وقرأت عن مدارس كذا الفكرية وقرأت كذا من الدروس ونجحت في الامتحانات ونلت الشهادات[٢٩].

«على سبيل المثال، يمكن أن يقال إن فلاناً مفكر في إفريقيا السوداء، لكنه لا يصلح لشيء إذا جاء إلى المجتمع الإسلامي، فهو يصبح غريباً ومشلولاً وليس مفكراً بحال من الأحوال.

فهو مفكر حقيقي ونابغة وذو أثر بناء وفاعل في مجتمعه، لكننا إذا أخذنا هذا الشخص إلى الهند، فلن يعود مفكراً ولن يستطيع أن يكون صاحب دور كمفكر في هذا المجتمع.

«وأعظم مسؤوليات المفكر في مجتمعه هي أن يجد السبب الأساسي والحقيقي لانحطاط المجتمع، ويكتشف السبب الأساسي للركود والتأخر والمأساة بالنسبة لموطنه وجنسه وبيئته، ثم يقوم بعد ذلك بتنبيه مجتمعه الغافل الغائب عن الوعي إلى السبب الأساسي لمصيره وقدره التاريخي المشؤوم، ويبدي لمجتمعه الحل والهدف وأسلوب السير الصحيح الذي يلزمه من أجل أن يتحرك ويتخلص من هذا الوضع، ويحصل على الحلول اللازمة لشعبه على أساس إمكاناته واحتياجاته وآلامه، وعلى أساس الثروات الموجودة في مجتمعه. كما يقوم بكل هذا على أساس تخطيط مدروس قائم على أساس استخدام صحيح للثروات ومعرفة دقيقة للآلام باكتشاف الروابط الحقيقية القائمة، والأسباب والنتائج بين أنواع الإنحطاط والإنحرافات، والأمراض بين العوامل والظواهر الموجودة في الداخل والخارج. ويقوم المفكر بنقل المسؤولية التي يحسها هو من طائفة المفكرين المحدودة إلى السواد الأعظم لمجتمعه، ويجعل التناقضات الاجتماعية الموجودة في قلب مجتمعه داخل وعي الناس وأحاسيسهم».

المفكر الأصيل(٣٠)

لم يضع شريعتي تعريفاً واضحاً ومحدداً لمصطلحه، لكنه أشار إلى المفكر الأوروبي باعتباره نموذجاً للمفكر الأصيل الذي كان انعكاساً لواقعة ومجتمعه، وملبياً لاحتياجات وطنه وزمنه، وكان يسعى لتخليص أوروبا، ومنح شعبه القوة والمنعة ورفع مستوى الحياه عند مواطنيه. فالمفكر في أوروبا، إبان القرن السابع عشر والثامن عشر، استجاب لمجتمعه مباشرة، وكانت ردود فعله من أجل تغيير هذا الواقع وترشيده، وكان مجتمعه في حاجة لكل هذه الخصائص والسمات من أجل رقيه وتقدمه وتحرره، وبالتالي نستطيع القول بأن المفكر الأصيل هو الذي يكون نتاجاً لواقعه ومجتمعه وزمانه ومكانه ويلبي متطلبات عصره ولا يكون مقلداً لغيره، فيراعي الاستقلال والخصوصية الثقافية والفكرية ونسبية المقولات الاجتماعية. ويأتي طبعاً عكس المفكر الأصيل مفهوم المفكر المقلد.

المفكر المقلد (٣١)

تعد طبقة المفكرين في المجتمعات غير الأوروبية من إفريقية وآسيوية وأميركية لاتينية نسخة مقلدة تماماً من طبقة المفكرين في أوروبا - وبلا زيادة أو نقصان. أما في الشرق، في آسيا وإفريقيا، فلدينا جيل منذ القرن التاسع عشر يشبه تماماً مفكري الغرب الذين كونوا طبقة منذ القرن السابع عشر تسيطر على كل مناحي العالم الفكرية والفلسفية والعقائدية وكل ما يتعلق بوجهات النظر فيه. فقد ظهرت طائفة من بين أنفسنا تطابق تماماً - وحذر النعل بالنعل -

أصلها الأوروبي؛ نسخة هي مصورة طبق الأصل من طبقة المفكرين الأوروبيين تحمل ملامح النسخة الأصلية التي نقلت عنها، أي طبقة أهل الفكر في أوروبا. فالمفكر الشرقي والإسلامي المقلد أخذ الخصائص من المفكر الأوروبي من طريق الإحتكاك والترجمة والتقليد، رغم بعد الشقة وكونه غريباً عن الظروف الإجتماعية التي كان يحيى فيها المفكر الغربي وبعدها عن عصره وتاريخه وغربتها تماماً عن ثقافته ومعنوياته وسمات بيئته الإجتماعية. هؤلاء المفكرون المقلدون ليس لهم سند من عصرهم أو مجتمعاتهم أو ثقافتهم ودون معرفة بالظروف الإجتماعية والعصر التاريخي وأوضاع شعوبهم وأحوالهم، وأخذوا خصيصة واحدة من خصائصهم فحسب وعملوا بها، فأدت إلى نتيجة عكسية في كل مكان، وذلك لأن القضايا الاجتماعية والقضايا العينية محلية وليست كلية.

المفكر المستنير

هو مفهوم فرعي أيضاً نابع من مفهوم المفكر الرئيسي. يقول شريعتي إن هذا المفكر المستنير لا هو بالفيلسوف ولا هو بالعالم ولا بالكاتب ولا بالفنان، وهو متعصب ذو وعي ذاتي يحس بروح عصره وحاجيات مجتمعه، ولديه رؤية ذات اتجاه محدد، ولديه أيضاً قيادة فكرية. وهذا الوعي والرؤية خاصان يتحققان وينضجان في مسيرة التجربة الإجتماعية والعمل الثوري أفضل من تحققهما من طريق الأفكار المجردة الذهنية والدراسة والإطلاع على المدارس الفلسفية والتخصصات العلمية، لأن حركة الفكر المستنير هي مواصلة لحركة الأنبياء في التاريخ، أي أن المفكرين هم هداة الأمة وغالباً ما كانوا أميين، في حين أن المثقفين هم النماذج المواصلة للحكماء والعلماء والأدباء. في التاريخ نماذج نضجت، ويمكن أن نرى بوضوح الشبه بين الرسالة والاتجاه عند قادة الحركات التحررية الثورية المضادة للرجعية والإستبداد والنهب والإستعباد والتفرقة بين الأمم في العصر الأخير، وبين الرسالة التاريخية لشخصيات مثل الأنبياء إبراهيم وموسى ومحمد (ص). ويمكن أن نرى التطابق البين بين أعمال رجال، مثل هيغل وديكارت وكانط وهايدغر وقيمتهم الحقيقية والفكرية كممثلين للإنتلجنسيا المعاصرة وبين النمط الفكري لأشخاص أمثال أرسطو وأفلاطون والكندي والغزالي؛ هذا الوعي والشعور بالقيادة هما ميزة المفكر، وليسا بمعنى الزعامة والحكم، بل بمعنى منح الحركة والاتجاه للمجتمع الذي يحمل المفكر تجاهه مسؤولية فردية: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.

الحضارة الأصيلة(٣١)

لم يعط شريعتي تعريفاً لهذا المفهوم، وإنما ضرب مثالاً واضحاً على مفهومه يتعلق بالحضارة الرومانية والحضارة الساسانية، وهما حضارتان نابعتان من أصل المجتمع.

فالرومان كانوا أصحاب تاريخ وثقافة متقدمة وأصيلة وحقيقية. ونتيجة لهذا التقدم، كان العرب الغساسنة في الشام يقلدون الحضارة الرومانية. وكان عرب الحيرة في العراق يقلدون أنماط الحياة الساسانية المتحضرة. لكن بدخول الإسلام إلى يثرب التي اعتبرها شريعتي منبع حضارة، وبل في حالة فوران، لأنها استقلت فكرياً وثقافياً ودينياً واعتمدت على ذاتها في صنع حضارتها الخاصة بها وذات اللون والطعم والمذاق الخاص بها وحدها، وبالتالي نبغت وتفوقت على كل الحضارات التي كانت آنذاك لأنها كانت أصيلة وذاتية وحقيقية.

الحضارة المقلدة[٣٣]

على النسق نفسه، لم يقدم شريعتي تعريفاً لهذا المصطلح، لكنه في خضم حديثه عن الحضارة الأصيلة، تناول عكسها، أي الحضارة المقلدة، وذكر أنها النموذج الذي يستورد الحضارة من الخارج، ثم يقوم بتجميعها وتركيبها من دون جذور ومن دون استعداد ومن دون تغيير للتفكير والفكر. ومن دون إرساء هذه الحضارة على أسس وقواعد ثابته من أعماق ترابها الثقافي والتاريخي والقومي، فهي لا تصير حضارة، وإنما تفرّط في فرصة أن تكون يوماً ما ذات حضارة. ويعطي مثالاً واضحاً لذلك نوعين من المجتمعات كانا يتوسطان الحضارة الساسانية والرومانية، وهم العرب الغساسنة في الشام وعرب الحيرة في العراق، والذين كانوا يشعرون بمركب النقص، وبالتالي رد الفعل الطبيعي عندهم أن يعوضوا هذا النقص بالتقليد، بل وبالإفراط في التقليد حتى يطمئنوا إلى أنهم بلغوا مستواهم. ثم يضرب مثلاً من تجربته الشخصية حول التقليد، حتى في الملبس وفي مباهج ومفاخر الحضارة من دون استيعاب أو صناعة، فيقول إن إحدى زميلاته اللآتي تعلمّن في أميركا وجدت أن النساء الأوروبيات أكثر أناقة من النساء الأميركيات، وعندما ذهبت إلى طهران وجدت أن النساء الطهرانيات أكثر أناقة من الأوروبيات، وعندما ذهبت إلى محافظتها وجدت نساء محافظتها أكثر أناقة من الطهرانيات في العاصمة. ورد عليها شريعتي بأنها لو ذهبت وتوغلت أكثر إلى القرى والنجوع والكفور لرأت أن اللواتي أتين إلى طهران لأيام عدة واشتغلن خادمات أو طاهيات أكثر عصرية من الأميركيات.

النمط الثقافي

وجد هذا المفهوم تعريفاً لدى شريعتي. إذ قال «النمط الثقافي[٣٤] المقصود به الروح الغالبة على مجموعة معارف مجتمع ما وخصائصه وإحساساته وتقاليده ونظراته ومثله، لأنها كلها تحتوي على روح مشتركة يؤلف بينها كلها شكل يسمى الثقافة. وكل إنسان يتنفس ويتغذى وينمو في هذا الجو الثقافي. ومن هنا، فإن معرفة ثقافة مجتمع ما هي بمثابة معرفة حقيقية لبواطن ذلك المجتمع ونقاطه الحساسة وعواطفه. فالنمط اليوناني لليونان نمط فلسفي، والنمط الثقافي للرومان نمط فني وعسكري، والنمط الثقافي للصين نمط صوفي. المقصود

هنا الثقافة التاريخية. والهند ذات نمط ثقافي ديني. أما النمط الثقافي عندنا فهو النمط الديني الإسلامي»[٣٥].

الأصالة

يقول شريعتي «إن ذواتنا هي ذواتنا. ونحن من نختار ذواتنا ولنا أذواقنا الخاصة بنا، ونحن الذين نقوم بصناعة ملابسنا ونبني منازلنا، ونحن من نختار ألواننا والأنماط الخاصة بنا، ونحن من ننظم الشعر ونكتب، ونحن مؤمنون بأن كل هذه الأشياء لنا ومن صنعنا».

الطبقة[٣٦]

أعطى شريعتي تعريفاً لهذا المفهوم، فذكر أن «الطبقة تكون ذات عمل خاص في المجتمع وتكون ذات لغة خاصة وملامح خاصة وروح خاصة وذوق خاص وآداب وفنون خاصة، ومظهر حياة ونمط من التفكير خاصين بها». ويضيف الكاتب «عند دخول أية مدينة أو منطقة في بلد ما، فإنه في مكان خاص أو ناحية من المدينة جماعة أحياناً ذات زي خاص ولغة خاصة ومرح خاص ومعبد وعلاقات اجتماعية خاصة واحتفالات ووسائل لهو خاصة قد شكلت طبقة. والطبقة تتشكل على أسس قوانين معروفة في علم الإجتماع. فهي لا تتشكل نتيجة لدراسة الكتب ولا نتيجة للدعاية أو الإذاعة أو الصحف أو الترجمة أو الخطابة أو المحاضرات. إذاً، كيف تتشكل؟ نتيجة لظروف عينية واقعية واحتياجات حقيقية موجودة وقائمة في المجتمع الذي تتشكل فيه».

هذه المفاهيم السابقة تشكل منظومة مترابطة ومتناسقة بعضها مع بعض بداية من المفهوم الرئيسي والجذري (المفكر) والمفاهيم النابعة منه، كالمفكر الأصيل وعكسه المقلد، والمفكر المستنير، ومفهوم الأصالة. وهي مفاهيم ساقية تنتج عنها مفاهيم فرعية، كالحضارة الأصيلة وعكسها المقلدة، ثم يأتي مفهوم النمط الثقافي، وهو مشتبك ومتداخل مع مفاهيم الطبقة والمفكر الأصيل والمستنير والمسؤول. فمن كان مفكروه أصلاء ومستنيرين وأحراراً كانت حضارتهم حرة وأصيلة ومستقلة والعكس بالعكس.

جغرافية الكلمة[٣٧]

هذا المفهوم هو من المفاهيم الأصلية في كتابات شريعتي. ويوضح الكاتب هذا المفهوم فيقول «ينبغي فصل الكلمات المطروحة في الميادين الفلسفية والعلمية تماماً عما يطرح في الميادين الاجتماعية والسياسية. ففي ميدان الفلسفة والعمل، تطرح حقيقة كلمة ما، فيتلقونها بعينها ويزينوها بمعايير علمية ومنطقية وتجريبية، ويطلقون الحكم بشأنها: حق أو باطل أو منطقية أو غير منطقية وذات قيمة أو غير ذات قيمة. لكن في المجتمع والسياسة، ينبغي أن تتدخل جغرافيتها أيضاً في البحث والحكم تدخلاً مباشراً، وإغفال هذا الأمر يؤدي إلى عواقب

وخيمة لا تعالج. وهناك أحكام علمية أفدح وأشد ضرراً من الجهل المطبق والأحكام الجاهلة، وهذا بسبب أننا في طرح قضية فكرية في المجتمع نبحث فحسب في أسلوبها العلمي الصرف، بينما ننسى قرينتها الجغرافية أو الزمنية. «وكثير من القضايا الاجتماعية والدينية التي نطرحها اليوم، نعجز عن إدراك مفهومها الواقعي، لأننا ننتزعها من جسدها الحي، أي من بيئتها الاجتماعية وجوها الزماني وضمير المرحلة التي ظهرت فيها وروحها؛ وكلها جزء لا ينفصل منها». ويوضح د. شريعتي مفهومه أكثر فيقول «أقصد بجغرافية الكلمة أنه يمكن معرفة صحة قضية فلسفية أوعلمية أو أدبية أو بطلانها بمعايير المنطق والإستدلال والتجربة.

«لكن بالنسبة للقضية الإجتماعية، ينبغي أن تكون لدينا معلومات عن زمانها ومكانها، ثم نقر في شأنها، لأنه في العلوم تكون القضايا إما صحيحة أو غير صحيحة. لكن في المجتمع والسياسة ليس الأمر بهذه البساطة، لأن كل القضايا الاجتماعية ذات ارتباط وثيق ورابطة علية متقابلة وتأثر مقترنين لا يتجنبان. وكل هذه المعايير الخارجية والقضايا الالتزامية ينبغي أن تتدخل مباشرة في الحكم عليها، لأنه أحياناً تكون قضية ما صحيحة في حد ذاتها ومنطقية ومعقولة وذات قيمة ويكون طرحها في بيئة معينة وفي زمان معين مرضاً وانحرافاً وتصير فساداً وكارثة. وعلى العكس تكون قضية ما خرافة في حد ذاتها ولا منطق لها وغير صحيحة من وجهة نظر الواقع الفلسفي أو العلمي أو الفني أو الأدبي، بل وتكون قبيحة ومبتذلة، ومع ذلك قد تكون في بيئة معينة وفي زمن معين عاملاً إيجابياً. إن تركيزي على هذا الموضوع اكثر بسبب أنه يمكن فهم كل القضايا الفكرية والإجتماعية والسياسية والتاريخية وما هو مطروح في الشرق والغرب، وبل فهم الرسالة الاجتماعية للمفكرين الذين يطرحون قضايا في مجتمعاتهم وينطلقون منها أو يواجهون القضايا التي تطرح ويطرحها غيرهم، وعليهم أن يعرفونها جيداً يتخذون منها موقفاً صحيحاً. فمن ناحية من الضروري معرفة هذه النقطة لأن غفلتنا عما أسميه جغرافية الكلمة ترك ميدان المجتمع خالياً ودون عقبات أمام الإستعمار المحتال الخبير في الغرب لكي يستطيع طرح ما هو قابل للرد من الناحية الفلسفية والعلمية والأدبية والفنية، أن يحول دون ما ينبغي طرحه بالفعل[٣٨].

«في هذه اللعبة وبسبب اننا فقط لم نكن واعين بالقضية التي مفادها أن لكل مقام مقالاً ولكل موضوع مقاماً، لا ينبغي أن تخدعنا الكلمات والألفاظ: الحرية والشعب وحكم الجماهير وأصوات كل أفراد الأمة والانتخاب الديموقراطي وكلمات من هذا القبيل، ينبغي فقط أن تُعطى معان في ظرفها الزماني والمكاني لأنها تأخذ معاني في هذه الظروف وهذه الكلمات بشكل مطلق ومجرد لا يمكن أن تعطي أي معنى. وهذه الكلمات تأخذ الشكل والإحساس والاتجاه في المجتمع وفي الظروف العينية والواقعية للمجتمع. وهي في كل جغرافيا سياسية واجتماعية ذات معاني خاصة وتأثير خاص. فهي غير مفاهيم من قبيل كروية الأرض ومركزية الشمس

والدورة الدموية وهذا القبيل من المصطلحات العلمية التي هي في كل مكان وفي كل وقت ذات معان ثابتة ومحدودة. ومن هنا، فإن ما يثمر نتائج عظيمة جداً وراقية في مجتمع ما لا يحمل في ثناياه بالنسبة لمجتمع آخر إلا الخراب والضعف، وتكون نتيجته شؤماً وضرراً على هذا المجتمع»(٣٩).

العلموية

عرّف شريعتي المفهوم بقوله «تعني المدرسة الفكرية التي تعتقد أن كل ما يقوله العلم هو الصحيح والحقيقي. وكل معرفة تتأتى من طريق العلم ليست من العلوم الصرفة الدقيقة وغير جديرة بالثقة. ومن ثم فحين نقول العلم، أي المعرفة، فإنما نعني المعرفة الخاصة التي تتأتى من طريق خاص، والمعرفة التي تعتمد على عالم المادة والمحسوسات. العلم في هذا العالم هو علم المادة المحسوس، سواء تناول الطبيعة أو علم الفيزياء أو الحيوان أو النبات أو علم وظائف الأعضاء أو علم الأحياء أو النفس وظواهرها التي يمكن تحليلها وإجراء التجارب عليها أو علم النفس أو علم التحليل النفسي. لا علم النفس القديم الذي كان يتناول الروح وعدم تجردها أوبقائها وزوالها».

من هنا، فإن مجال هذا العلم مجال مادي وعيني، وتعد المعلومات التي تتأتى من طريقه علماً. أما العلوم التي تتأتى من طريق الأحاسيس، مثل العلوم الفنية والعمل الأدبي، وما يتأتى من طريق الإشراق والإلهام، مثل الدين والعلوم العرفانية والصوفية الإلهامية والإشراقية، فهي ليست من العلم في شيء، لأنها لا يمكن أن تخضع للتحليل الدقيق والإدراك الحسي والمشاهدة العينية، ولأنها غير قابلة للتحليل الدقيق المعملي، وفي نظر العلم لا يمكن الإطمئنان إليها والإعتماد عليها. ومن ثم تعني العلموية تقديس العلم بمعناه الخاص. فما يتأتى من طريق العلم جدير بالثقة، وما لا يتأتى من طريقه مردود أو على الأقل معرض للشك. هكذا، فإن قضايا ما وراء الطبيعة والدين والغيبيات والقضايا الأخلاقية والإنسانية لا يمكن قبول شيء منها، اللهم إلا ذلك القدر الذي يمكن تحليله من طريق العلم ووضعه موضع الفحص العلمي والمنطقي والعقلي والمشاهدة والتجربة والإستدلال والإستقراء.

العلموية المنحرفة(٤٠).

لم يحدد شريعتي تعريفاً لهذا المفهوم، لكنه أشار إلى أن العلم صار أسيركهنوت القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، أي الصناعة والرأسمالية، كما كان سابقاً في خدمة الكنيسة والكهنوت الكاثوليكي؛ كل هذه الأمور تعتبر انحرافاً. لكن لهم الحق فيما يفعلون، فمنشأه عصرهم، وهو طبيعي عندهم.

نلاحظ أن مفهوم العلموية من المفاهيم الأساسية والرئيسية، ويتفرع منه مفهوم العلموية

المنحرفة. وهذان المفهومان مرتبطان بمفهوم المفكر الأصيل لأن العلموية كانت في البيئة الأوروبية نتاجاً للمفكر الأوروبي الأصيل، فضلاً عن ارتباط المفهوم بمفهوم جغرافية الكلمة. فمفهوم العلموية ربما يعد صالحاً في أوروبا، لكنه ضار بالنسبة للعالم الإسلامي الذي تمتزج فيه المادة بالروح، والنقل بالعقل، ونجد التلاحم والترابط بين المفاهيم السابقة بشكل أو بآخر.

الحضارة[٤١]

هي مرحلة سامية من النضج الثقافي والمعنوي في المجتمع وتربية الروح الفردية الإنسانية وتهذيبها والتسامي بها. ومن أجل تحويل نصف بدائي إلى عصري تماماً يكفي ساعات عدة، أما من أجل تحويله إلى متحضر، فهذا يحتاج إلى أيديولوجية وخطط ومشروعات وعمل وتضحية وتحمل وصبر وألم ورياضة وتغير في الأصول والمبادئ الاجتماعية وثورة فكرية وعقائدية وتغيير للقيم والمبادئ والوصول إلى رؤية كونية متفتحة ومتطورة، أو في كلمة واحدة يحتاج إلى ثورة أيديولوجية. فالحضارة لا يمكن أن توجد في الإستهلاك والمظهر والكماليات، بل توجد في الرؤية والفكر والرؤية الكونية ودرجة التهذيب وعمق الأساس والعلاقات الإنسانية والأخلاقية ونظام القيم وقوة الثقافة وغناها والدين والفن والإستعداد للخلق والتحليل والإختيار والإقتباس. وهي نوع من الفوران والتحرر من التقليد والوصول إلى الحدود الخلاقة والتمييز المستقل. وتعني الحضارة حراثة الأرض وتسميدها ومدها بالمياه، ثم بذر البذور ورعايتها وتطعيم النبات ومقاومة الآفات، ثم يأتي النمو. ولا جدال أن الشجرة التي تنمو على هذا المنوال تستغرق ثلاث سنوات أو أربع، وتحتاج إلى كدح وعمل متواصل وصبر وإرادة وذكاء واستعداد. وهذا هو السبيل الوحيد. على أن الحضارة المستوردة الإستهلاكية ليست حضارة لكنها سوق.

العبارات المرجعية في فكرة «المفكر ومسؤوليته في المجتمع»

- من الممكن أن يفكر أحد ما بانطلاق وسعة أفق، بينما يزاول في المجتمع عملاً بدائياً أو يدوياً، ومع ذلك يحسن الفهم. وعلى العكس تماماً ثمة من يزاول عملاً عقلياً أساسه فكري، وهو بمقتضى ذلك من طبقة أهل الفكر، لكنه ليس مفكراً (مقولة تصنيفية تفسيرية)؛

- من المؤسف أنه في بعض طوائفنا تكتسب آراء المتدينين غير المتخصصين والجهّال قوة أكثر مما لآراء العلماء الكبار والمجتهدين (مقولة اجمالية)؛

- في علم الاجتماع نلتقي بقضية فحواها أن حقيقة ما قد تكون صادقة ومنطقية تماماً، لكنها قد تكون مضرة تماماً وكارثية وقبيحة وباطلة في ظل ظروف اجتماعية أخرى (مقولة اجمالية)؛

- مقاومة الدين في المجتمعات الإسلامية، وحتى غير الإسلامية، كانت أولى ثمارها وأسرعها وأفدحها هي تحطيم السد الذي كان يقف حائلاً في وجه النفوذ الإمبريالي ونفوذ الإستعمار الاقتصادي ونفوذ فلسفة الإستهلاك وغلبتها والانحطاط الفكري والانحراف وما إلى ذلك من أنواع الغزو الذي بليت به المجتمعات الشرقية (مقولة تفسيرية)؛

- يستشهد بمقولة الإمام محمد عبده عن نسبية الحقائق الاجتماعية ونبذ الدين في أوروبا ونتائجه، ونبذ الدين في عالمنا الإسلامي ونتائجه؛

- هناك كلام يصح في مكان ما، لكنه يكون باطلاً في مكان آخر. وهناك عامل ما ومدرسة فكرية ما أثمرا في مكان ما حرية ووحدة، لكنهما يطرحان في مكان آخر من أجل القضاء على الحرية ومن أجل الإفناء (مقولة إجمالية ـ جوامع الكلم)؛

- يستشهد بمقولة كلود برنار عن شدة تقديسه العلم وايمانه بالمحسوسات فقط؛

- إن الحضارة والثقافة بضاعة لا تصدر ولا تستورد. ليست الحضارة والثقافة الراديو والتلفزيون والثلاجة تنقل من هناك إلى هنا، ثم توصل بالكهرباء فتعمل. الحضارة والثقافة توجدان بإعداد الأرض والعمل فيها بصبر ودراسة ووعي ومعرفة (مقولة تفسيرية)؛

- إن المجتمعات التي تستورد الحضارة من الخارج، ثم تقوم بتجميعها وتركيبها من دون جذور ومن دون استعداد ومن دون تغيير للتفكير والفكر ومن دون إرساء هذه الحضارة على أسس وقواعد ثابتة من أعماق ترابها الثقافي والتاريخي والقومي، لا تصير ذات حضارة. ليس هذا فحسب لكنها تهدر فرصة أن تكون يوماً ما ذات حضارة (مقولة تفسيرية)؛

- لا يمكن أن يوجد المفكر أبداً من طريق الترجمة والنسخ والتقليد. فقد يمكن أن يظهر متعلم أو طبيب أو مهندس معمار، لكن لا يوجد مفكر (مقولة جوامع الكلم)؛

- يستشهد بمقطع من كتاب سارتر عن المنبوذين في الأرض وكيفية صناعة المفكر الشرقي في الغرب؛

- يستشهد بتحليل سورديل عن نظرية الصراع وكيف تم فقد الذات وتفريغها من قبل الأوروبيين، وبالتالي شعور بالنقص والحاجة؛

- إن مسؤولية المفكر في زمانه هي القيام بالنبوة في مجتمعه حين لا يكون نبياً، ونقل الرسالة إلى الجماهير ومواصلة النداء؛ نداء الوعي والخلاص والإنقاذ في آذان الجماهير الصماء التي أصيبت بالوقر (مقولة اجمالية تفسيرية)؛

- أعظم مسؤوليات المفكر في مجتمعه هي أن يجد السبب الأساسي والحقيقي لانحطاط المجتمع، ويكتشف السبب الأساسي للركود والتأخر والمأساه بالنسبة لمواطنه وجنسه وبيئته (مقولة تفسيرية)؛

-إن وجود الفقر لا يسبب الحركة. لكن الإحساس بالفقر هو الذي يسببها (مقولة إجمالية تفسيرية)؛

- ينبغي للمفكر أن يكون ذا حضور في عمق ضمير السواد الأعظم من مجتمعه (إجمالية)؛

-الجماهير في حاجة إلى الوعي. أما المفكر عندنا، فهو في حاجة إلى الإيمان (مقولة إجمالية)؛

- إن المفكر هو من يملك رؤية نقدية (مقولة إجمالية) (جوامع الكلم)؛

- ما الذي ينبغي عمله في مجتمع أعمى ومشلول ومتحجر في قوالب روحية واجتماعية منحطة؟ (مقولة إجمالية)؛

-إن العصرنة من طريق التقليد تتحقق بسرعة. لكن الحضارة على عكسها تماماً نوع من الفوران الداخلي والتحرر من التقليد والوصول إلى الحدود الخلابة والتميز المستقل (مقولة تفسيرية)؛

- في العلم ينبغي النظر إلى القول لا إلى القائل. لكن في السياسة ينبغي النظر أولاً إلى القائل، ثم إلى القول؛

- إن كل المذاهب في التاريخ تخضع أساساً للأفعال وردود الفعل.

يحشد شريعتي عبارات متنوعة ومختلفة. فحين يتحدث عن المفكر ومسؤولياته، نراه يستخدم العبارات التفسيرية والتصنيفية والجامعة، وعندما يتناول قضية نسبية الحقائق الاجتماعية، يستخدم العبارات التفسيرية والاجمالية. ويستند كاتبنا في مصادره ومراجعه، التي تمثل شبكة إسناداته المرجعية، إلى مختلف العلوم والمعارف، فمرة يستشهد بمقولات فلسفية أو فكرية، وأخرى يسرد كلاماً من كاتب أو مفكر غربي، وثالثة يتحدث بلسان عالم الإجتماع، ثم يعود للتاريخ فيتخذه كشاهد على الواقع أو كحادثة ينبغي الإتعاظ منها. وهكذا نرى التنوع والإختلاف والتمايز في شبكة إسنادات مفكرنا، مما يدل على غزارة علمه ومعرفته.

أنواع الحجج في فكرة «المفكر ومسؤوليته في المجتمع»

يراوح استخدام كاتبنا للحجج من منطقية إلى لغوية إلى تاريخية إلى واقعية. ومرة نجد التداخل واضحاً بين التاريخية والواقعية أو بين المنطقية والواقعية والتاريخية بشكل يصعب معه نوعاً ما فصل الحجج بعضها عن بعض.

الحجج المنطقية

- في بداية حديثه عن المفكر ومسؤوليته في المجتمع، يستخدم الكاتب جملاً منطقية ليشير

إلى أن أي مفكر عليه أن يعلم أية خصائص تميزه، وفي أية ظروف تاريخية واجتماعية نشأ وما الطريق الذي ينبغي عليه أن يسلكه؟

- عندما يتحدث عن خصائص المفكرين في القرن السابع عشر الأوروبي، ومنها خصيصة اللادينية، يسرد حجته المبينة أن أوروبا نحّت الدين جانباً، فأصبحت هناك فئة من المفكرين تسمى اللادينيين الذين ظهروا نتيجة للتشدد والتردي والفساد والقهر والقمع من جانب الكنيسة آنذاك، وانطلقت أوروبا إلى ازدهارها ونمائها بعد التخلص من سيطرة الكنيسة؛

- ما فعله المفكرون الإسلاميون أو الشرقيون الذين بُهروا بالحضارة الغربية وشاهدوا ثمارها، فقاموا هم بمحاولات تنحية الدين جانباً، لكنهم لم يحققوا التقدم الذي تحقق في أوروبا، بل على خلاف ذلك تماماً كانت الثمار زيادة نفوذ الإستعمار والاستهلاك والانحطاط الفكري والانحراف والضعف الذي منيت به البلاد الإسلامية؛

- يفسر ما حدث في أوروبا والمادية الشديدة التي طغت هناك بأنه لدى الإفراط في الروحانيات يظهر رد الفعل المادي ويحدث التوجه من الروحانيات إلى الماديات والغرق فيها؛

- لدى حديثه عن المفكر الأصيل والمُقلد، يذكر كيف أن المفكرين الأوروبيين ظهرت خصائصهم بناء على أساس ملامح مجتمعاتهم وتاريخها وأحوال المجتمع الذي كانوا يعيشون فيه. وهذه السمات ظهرت بشكل طبيعي في مجتمعها هناك. لكن مفكرينا الشرقيين تجاوزوا كل ذلك وأصبحوا نسخة طبق الأصل عن طبقة المفكرين الأوروبيين؛

- يضرب مثالاً منطقياً حول بستاني (والمعنى المقصود بالطبع المفكر) لا يفهم شيئاً في ما يتعلق بنوع الأشجار أو احتياجات النبات أو ظروف المناخ والطقس، وينظر إلى حديقة جاره ويراها مثمرة عامرة، فيذهب ويشتري من جاره أشجاره المثمرة ويغرسها في أرضه، ويرى أرضه وقد أضحت شبه حديقة؛ فمن المستفيد من هذا البيع والشراء؟!

- يضرب مثلاً حول انتزاع قضية اجتماعية أو دينية من جسدها الحي، أي من بيئتها ومناخها الزماني وضمير المرحلة التي ظهرت فيها وروحها، فيتحدث عن ظاهرة اطلاق اللحى. فإذا جردت من جوها الإجتماعي، ماذا ستعطي من معان؟! فمثلاً إطلاق اللحى في جونا الإجتماعي التقليدي الإسلامي يجد مفهوماً دينياً ومقدساً، وفي أميركا اللاتينية يجد معنى ثورياً. وفي أميركا الشمالية وأوروبا يعبر عن معنى فلسفي وتمرد وعصيان. لكن إذا جردنا هذ الظاهرة من جوها الاجتماعي وسياقها الزماني، فسوف نخرج باستدلالات متشابهة. وضرب مثلاً حول اللحية التي يربيها أنصار كاسترو، فهي تحمل معاني سياسية وطبقية وأيديولوجية واتجاهاً معادياً للإمبريالية ولأميركا ويسارية وثورية ومعارضة للحرب في فيتنام. لكن هل هي اللحية نفسها التي يظهر بها القساوسة المعادون لكاسترو؟ هل لها المدلول نفسه؟!

الحجج التاريخية

ـ قدم شريعتي سرداً تاريخياً عندما تناول تشكيل طبقة أهل الفكر في أوروبا وكيف تكونت وقامت، وكذلك الفارق بين العلماء غير الدينيين والعلماء الدينيين وكيف تبلور كلا المفهومين؛

ـ تشكل طبقة المفكرين في مواجهة علماء الدين في القرون الوسطى ولماذا حدث هذا الأنشطار: علماء دين وعلماء لادينيين؛

ـ عندما يتناول قضية الحضارات الأصيلة والحضارات المقلدة، يذكر الحضارة الساسانية والأكمينية والأشكانية في إيران، والحضارة الرومانية المسيحية في الأناضول، وأنه كانت تقع وسط هاتين الحضارتين حضارة أخرى مقلدة أو شبه حضارة، هم العرب الغساسنة الذين كانوا يقلدون الرومان، وعرب أهل الحيرة المقلدين للحضارة الساسانية في إيران؛

ـ يعرض نموذجاً واضحاً للحضارة الأصيلة؛ كيف نبعت وكيف ازدهرت؟ وهي الحضارة التي كانت في بداية تشكلها في يثرب واستطاعت غزو الحضارات المجاورة واستيعابها.

الحجج الواقعية

ـ لدى حديثه عن الفعل ورد الفعل وحياة الماديات ثم حياة الروحانيات كرد فعل ثم رد الفعل فجأة والإفراط في الروحانيات، يذكر المثل الصيني الذي كان غارقاً في الماديات والفخامة والترف، ثم تحول إلى مجتمع ينبذ المادة ويكره الطبيعة ويزدري المجتمع، وهذا على يد حركة (التاوية)... وما حدث في أوروبا عندما كانت الحضارة الرومانية القديمة غارقة في تقديس القوة والوحشية والرغبة في الإنتقام والتلذذ بقتل البشر، جاءت المسيحية لتنادي بالمحبة والبساطة والتسامح والعفو، وبالتالي كانت رد فعل على المادية في العصر الروماني؛

ـ يذكر كيف أن ملوك الغساسنة كانوا يتشبهون بالأرستقراطية الرومانية ويشربون مثلهم ويجلسون للاحتفالات مثلهم، وأن أمير الحيرة كان يقلد أيضاً قصور الملك الساساني؛

ـ يتحدث عن حادثة وقعت له عندما غادرت إحدى زميلاته أميركا واتجهت نحو أوروبا، فوجدت أن النساء في أوروبا أكثر أناقة من الأميركيات، ثم عندما توجهت إلى طهران العاصمة، وجدت أن النساء الطهرانيات اكثر أناقة من النساء الأوروبيات، ولدى ذهابها إلى محافظتها رأت أقلية عصرية من نساء تلك المحافظة أشد أناقة من الطهرانيات، فقال لها د. شريعتي إنك لو ذهبت أكثر إلى القرى لوجدت الفتيات القرويات اللواتي يعملن كخادمات أو طاهيات في طهران أكثر أناقة من الأميركيات... وهوبهذا المثال يدلل على أن الإنسان المتحضر والإنسان العصري المقلد والمستهلك الخاوي ذهنياً وقيمياً والمفرغ من ذاته والذي يشعر بنقص نفسي وهاجس بالتأخر يضطر للتقليد، وبل الإفراط في التقليد؛

- عندما يستشهد بكتاب جان بول سارتر (المنبوذون في الأرض) وكيف يصنع المفكر الشرقي في الغرب ويردد الكلمات والمفاهيم الغربية من دون وعي أو فهم.

الحجج اللغوية

- لدى حديثه في البداية عن معنى كلمة المفكر وكيف مُسخ المفهوم وقُلب ولم يتم تعريفه بشكل دقيق، يقدم شريعتي تعريفاً للمفكر بمعناه الإصطلاحي، والمفكر بمعناه اللفظي، ويصحح بعض الترجمة التي نقلت إلى الفارسية من الإنكليزية ويعطيها معاني مختلفة؛

- عندما يتحدث عن مفهوم العلموية المنحرفة وكيف صار العلم أسير كهنوت القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، أي الصناعة الرأسمالية، أطلق عليها لفظ (الإسكولاسية الجديدة)؛

- يمكن إجمال المسكوت عنه في الفكرتين اللتين طرحتا سابقاً، وهي العودة إلى الذات والمفكر المسؤول في ثلاثة أمور:

- الموقف من التراث؛

- الموقف من الغرب؛

- الموقف من الواقع؛

الموقف من التراث[٤٢]

هو الموقف النقدي الذي يريد إزالة ما ران على دين الإسلام من تشوهات وانحرافات، والتذكير بأن ما هو موجود في بطون الكتب التي تدرس باسم الإسلام شيء، وما في كتاب الإسلام - القرآن - شيء آخر. وهو كان يرى ضرورة إعادة النظر في جميع الموائد المسمومة التي يطعمونها لنا باسم الدين والثقافة والتاريخ[٤٣]. لكن هذا الموقف ليس هو هدم الدين وأصوله. فالإصلاح الديني في الإسلام لا يعني أبداً إعادة النظر في أصل الدين، بل يعني العودة إلى الإسلام الأصيل ومعرفة حقيقية لروح الإسلام الثوري[٤٤] الواقعي الأول.

الموقف من الغرب[٤٥]

اتخذ شريعتي اتجاهاً مستقلاً ومتميزاً من الحضارة الغربية. فهو لم ينبهر ويعجب بها لدرجة الدعوة إلى الاحتذاء بها، كما لم يكفرها أو يغمض عينيه عن ايجابياتها[٤٦]، فنراه يهاجم الرأسمالية والمادية والإستعمار، وفي ذات الوقت حريصاً على الخصوصية الحضارية والثقافية والاجتماعية. لكنها خصوصية متفاعلة وليست خصوصية منغلقة على ذاتها، فضلاً عن إحساسه وتنظيراته عن التميز الجغرافي والثقافي والإجتماعي والديني والتاريخي. ومن هنا فقد كان هدفه تحقيق الإستقلال الحضاري وخلع التبعية.

الموقف من الواقع[٤٧]

وجّه شريعتي سهام النقد إلى واقعه بشدة. وهو انتقد ما سماه الدين الممسوخ والإسلام الذي حُول إلى دكان للارتزاق، ووسيلة للاحتراف، كما أدخل فقه الواقع كمنهج صارم في محاكمة الأفكار والرؤى وصوابها أو خطأها ، ومنه انطلق في تقويم دور الدين الحالي، ودعا إلى إدراك المرحلة الزمنية واللحظة التاريخية والجغرافية.

القراءة الفاعلة

لا يستطيع قارئ علي شريعتي، المفكر الإيراني الإصلاحي، أن يحدد بوضوح موقعه الفكري، على الرغم من إسهاماته العميقة في تجديد النظرة إلى الدين. وهو كأي مفكر إشكالي لديه رؤى متعارضة وثنائيات صعبة فرضها المشهد السياسي والثقافي في لحظة تاريخية، هي حقبة الخمسينات والستينات من القرن العشرين، والتي تعددت فيها الأيديولوجيات والتيارات الحزبية، وانتعشت التيارات اليسارية والشيوعية وحركات التحرر الوطني في آسيا وإفريقيا، وظهرت إزائها محاولات لاسترداد الهويات القومية والوطنية من جهة، والهوية الإسلامية من جهة أخرى. وبعد أكثر من ربع قرن من غيابه، تلاحقت التطورات والإخفاقات والارتكاسات الفكرية، وانقلبت التيارات والأحزاب على نفسها، وانحسرت موجات التحرر الوطني، وارتفع صوت الوحدة وصوت المغالاة على صوت الإعتدال، وأضحت الصورة أكثر تداخلاً وقتامة. وبهذا ازدادت مقاربة أفكار شريعتي صعوبة، لكنها اغتنت مع ذلك بدلالات جديدة ومفيدة[٤٨].

من مفارقات هذا الرجل أن الثورة الإيرانية، التي عبّدت مؤلفاته طريقها باعتراف قادة الثورة انفسهم، ما لبثت بعد انتصارها وتسلمها زمام الدولة ومقاليد السلطة، أن أدارت له ظهرها أو قدمته إلى أجيال ما بعد الثورة بكثير من التردد والتوجس، لأن قراءته ثانية ستكشف اختلالات في إيقاعات الثورة أو الدولة. ويمثل شريعتي الذي كان يتابع محاضراته في حسينية الإرشاد آلاف الطلبة الجامعيين الإيرانيين بإشكالياته الفكرية التي أثارت حفيظة الطبقة الدينية التقليدية وغضب السلطةالشاهنشاهية، مظهراً من مظاهر أزمة المصالحة العسيرة بين العناصر المتنافرة في المجتمع الإيراني حيث كانت تجليات الأنماط السلوكية التغريبية والأفكار التحديثية متزامنه مع شيوع المقولات اليسارية والشيوعية ذات المنحى الكفاحي الأيديولوجي من جهة، وعمق الهوية الشيعية الإيرانية في نفوس العامة وفي أركان المؤسسة الدينية التقليدية .

في ضوء هذا المسعى التصالحي، حث شريعتي على ضرورة اقتباس التجارب الغربية وتوظيف الوسائل الإعلامية، كالتلفزيون والمسرح والسينما، في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية من دون المساس أو التعارض مع الدين، بل لقد رأى أن هذه الوسائل

تخدم الدين وتساعد على نشر الأفكار والعقائد والثقافة الإسلامية. ويصف شريعتي هذه المصالحة بأنها حضارية راقية تعبرعن التقليد بشكله الإيجابي الواعي. أما التقليد الذي يستحق الإدانه والشجب في نظره، فهو التقليد الأعمى.

لاتزال تعيش معنا بعض الأفكار التي خلّفها شريعتي والمختصة بقضايا الهوية والخصوصية الثقافية والفكرية(٤٩) وجغرافية الكلمة ونيل الإستقلال الحضاري(٥٠) لأمتنا العربية والإسلامية. فلقد بات واضحاً أننا أصبحنا مع مختلف شعوب الأرض في دائرة تأثير العولمة، حيث تتراجع الخصوصيات الثقافية، وتتهدد الهويات الحضارية بسبب التشابه في النهج الاقتصادي(اقتصاد السوق)والتماثل في تكنولوجيا الإنتاج، وبسبب الميل الواضح للتشابه في أنماط العيش والاستهلاك والنزوع المتزايد إلى تنميط الأذواق والمعايير والرؤى الجماليه ونشرها وتعميمها لمصلحة القيم الثقافية الغربية، والأميركية منها بشكل خاص(٥١).

إن الهوية يمكن أن تكون مركبة ومفتوحة ومرنة وقابلة لإعادة التشكل، وهي رهن بقدرة المجتمع على تامين الاشباع الضروري للحاجات الثقافية والجمالية والروحية لأفراده وإعادة صوغها بما يتوافق مع المهمات المطروحة والاستجابة للحاجات المتجددة.

إن المشروع الثقافي الغربي في عصر العولمة قد أصبح يجذب الانتباه في عهد الإمبراطوريات السمعية البصرية، بما تملكه من نفوذ وإمكانيات وسلطة تمكنها من تقديم مادتها الإعلامية للمتلقي في قالب مشوق. فمواجهة العولمة الثقافية لا تقتصر على مؤسسات الدولة الرسمية فحسب، بل إن نجاعتها تشترط امتدادها لتطال المثقفين والمهتمين بالشأن العام ومنظمات المجتمع المدني المعنية بشؤون الثقافة والمجتمع. وكي تكون مواجهة الآثار الثقافية للعولمة، اعتماداً على الخصوصية الثقافية، مجدية وفاعلة، فقد ميز شريعتي بين نوعين من الخصوصية: الخصوصية الثقافية المغلقة التي تتمركز حول أصول ثقافية نقية، وتتشبث بأنساب فكرية كرفض الآخر ظناً منها أن الخصوصية الثقافية ذات جوهر خالص غير قابل للتغيير، فيترسخ التعصب الأعمى في أبعاده العرقية أو الدينية أو القومية لتكريس عقيدة أحادية مكتفيه بذاتها ونافيه لإمكانيات وجود عقائد مخالفة، ومعلنة بشكل مسبق عن لاشرعيتها وضرورة نقضها وإقصائها، إن وجدت، والأخرى هي الخصوصية الثقافية النقدية(٥٢) المناوئة لنزعة التمركز الغربي، وكل أشكال التمركز التي تلغي الآخر. وهذه هي الخصوصية الثقافية التي دافع عنها شريعتي ولا تزال حية. وهي مجموعة الخصائص والسمات التي تشكلت نتيجه تفاعل عوامل مركبة عديدة مع الواقع من ناحية، ومع الآخر الخارج من ناحية أخرى. ولا تعتبر الهوية الثقافية وجهاً ثابتاً ولا معطى جاهزاً بقدر ماينظر إليها بوصفها حصيلة تفاعل مع متغيرات العصر ومعطيات الواقع المتحولة في إطار الزمن. فنحن في حاجة إلى فهم جديد للهوية يتجاوز مقولات الثبات والتطابق والنقاء واليقين الجازم،

ويمكننا من مواجهة الرؤى المتحجرة وكسر النرجسية الثقافية عبر الإعلاء من قيم العقل التواصلي والقيم التبادلية التي تؤكد تنوع وغنى ثقافات العالم بدلاً من نمذجتها قسرياً وإدخالها في نموذج وحيد يفقرها ويختزلها، حتى لو كان هو النموذج الغربي الذي يدعي بأنه الأصلح، في حين تفضح ممارساته ازدواجية في المعايير ونفاقاً مفضوحاً عندما يتصل الامر بالقضايا الساخنة، كالصراع العربي ـ الإسرائيلي وحقوق الانسان في الارض العربية المحتلة، وهذا ما نلحظه من كتابات شريعتي الاشكاليه التوفيقية الاصلاحية معاً. فهو لا يمانع الاقتباس من الفلاسفة والمفكرين الغربيين من دون خضوع ليدلل على فكرته.

لا تزال أفكاره عن التحرر من التبعية ومن الانبهار، وبل من الاستلاب لثقافة الغرب، والذي لا يمكن أن يتم إلا عبر ومع التحرر من هيمنة التراث والتحرر من التراث الذي لا يعني الانغلاق دونها. إن التحرر من الغرب معناه التعامل معه نقدياً، أي االدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف على أسس تقدمها والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية، وهي بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية، ذلك أننا إذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الاستلاب إزاء الغرب، فلأننا نأخذ منه النتائج والثمرات، ونعرض عن المبادئ والأسس، ونستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت. ومن دون شك، فإن النجاح في عملية الغرس والانبات يتوقف على إعداد التربة الصالحة، والتربة الصالحة لا تُستورد.

إن مصطلح المفكر المسؤول عند شريعتي، أو كما يطلق عليه غرامشي المثقف العضوي، هو الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع ويتبنى مشكلاته من دون أن يمنعه ذلك من الاهتمام والانشغال بالمجتمع وهمومه. إن مفهوم المثقف العضوي يفترض المشاركة الفعلية في كل جوانب الحياة وعدم الاكتفاء بالوقوف منها موقف المتفرج الملتزم. كما أن اشتغال المثقفين في غير مجالات الثقافة وشغل المناصب الادارية قد ينطوي على شبهة الانحراف عن رسالة المثقف في المجتمع وابتعاده عن التأثير في الرأي العام، وهو ما قد يعني نوعاً من الانتحار الثقافي لأن ذلك يحرمهم من نعمة حرية التعبير والمكاشفة لانهم أصبحوا من «مثقفي السلطة» الذين يعملون على تبرير الأحداث[٥٣].

لا شك أن الاحوال في العالم العربي والاسلامي في مسيس الحاجة إلى تفعيل أفكار هذا الرجل ـ خاصة مايتصل بقضايا الاستعمار والاستحمار والاستغلال والقهر ودور الدين في التغير المجتمعي ـ من طريق عقد الندوات والمؤتمرات وإجراء الدراسات الجادة والدقية عن مشروع د.علي شريعتي للنهضة والتطوير والتوجه بالخطاب للنخبة المثقفة ليقوموا بواجبهم الحقيقي نحو شعوبهم وأوطانهم ....فالحوار مع أفكاره ورؤاه هو التكريم الحقيقي لهذا الشهيد[٥٤].

خاتمة

لا بد أن نقول إنه بعد قرون رزحت فيها إيران تحت حكم السلالتين الصفوية والقاجارية اللتين كرستا التخلف والإستبداد والتبعية، تبلور الكفاح التحرري المناهض للسيطرة الأجنبية في أواخر القرن التاسع عشر، وبرزت الحركة الإسلامية كأحد أهم التيارات في الثورة الإيرانية المعاصرة. وقد شهدت فترة الستينات (التي شهدت بروز دور شريعتي) تحولات مهمة في الوضع السياسي في إيران وفي مسيرة الحركة الوطنية الإيرانية. ففي أوائل الستينات، بدأ الشاه عهد الإنفتاح السياسي الذي رأى منظروه بأنه ضرورة حيوية لمزيد من الإنفتاح على الغرب، واستهدفت مجموعة السياسات الإصلاحية التي اتبعها في مجال الاقتصاد والمجتمع تعميق تبعية إيران وتغريب اقتصادها وحياتها الاجتماعية أكثر فأكثر. لذلك أيضاً رأى منظرو الشاه أن هذه السياسة تحتاج إلى المزيد من الليبرالية في الحياة السياسية.

لقد كانت تلك الفترة فترة رسملة الريف وانتشار الشركات الزراعية الكبرى وتوسيع الإستثمارات الأجنبية في إيران وإعطاء حقوق الحصانة للرعاية الأميركية وتضخيم مؤسسة الجيش وجعلها أكثر ارتباطاً بالولايات المتحدة، ورافق ذلك أيضاً إجراءات اجتماعية شكلت بمجملها تغييرات مهمة في البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإيراني. كذلك أصبح النضال ضد التبعية وضد التغريب محور النضال الوطني آنذاك، بعد أن بدأ الوعي العام لخطورة تلك السياسة يزداد تبلوراً.

بدأ شريعتي حياته السياسية بالإسهام في النهوض الشعبي الذي قاده مصدق، ثم كعضو في «حركة المقاومة الوطنية» ١٩٥٤، ثم كعضو في حركة تحرير ايران ـ ١٩٦١ ومؤسس لفرعها في أوروبا. لكن دوره الأساسي كان في مجال الفكرة والواقع. فقد انتبه إلى أهمية هذه الناحية في فترة مبكرة عندما كان يساهم في نشاطات «مركز نشر الحقائق الإسلامية» الذي أسسه والده. وقد نظم د. على شريعتي بنفسه حلقات للدراسة والنقاش في المدرسة الثانوية التي كان يدرس فيها، ثم في الجامعة. وتعتبر فترة دراسته في الخارج ومعايشته لظروف الإنتكاسة والتشتت بعد عام ١٩٦٣، فترة تبلور أفكاره وتحديد أسلوب عمله. ورغم أنه بدأ حياته السياسية ضمن تيار بازر كان ـ طالقاني، فإن أطروحاته الفكرية في ما بعد تجاوزت هذا التيار وآفاقه. فبعد أن درس في فرنسا الفلسفة وعلم الاجتماع وتاريخ الأديان، واحتك بالمدارس الفلسفية الأوروبية وبحركات التحرر العالمية (وخصوصاً الجزائرية) كوّن منظومة فكرية متكاملة ووجهة نظر شاملة حول الدين والسياسة وتاريخ الشيعة، ووضع لنفسه رسالة مؤداها تنقية الدين الإسلامي من شوائب عهود الإنحطاط والتخلف وجعله كما كان في

الأصل ثورة اجتماعية. وهو سعى إلى أن يجعل مفهومه للإسلام إطاراً للثورة الإيرانية. وكان شريعتي يريد من خلال العودة إلى أصالة الإسلام بناء منظومة أيديولوجية وفكرية كاملة تشق طريقها كخط ثالث بين الأيديولوجية الماركسية والبورجوازية، لكنه كان يائساً بشكل مطلق من المؤسسة الدينية القائمة، لذلك استهدف بناء شيء جديد تماماً ينهض من وسط الشعب وبأيدي جيل الشباب أنفسهم. لذا كانت مهمته في غاية الصعوبة، وقد اصطدمت قبل كل شيء آخر بتعنت ومعارضة كبار رجال الدين الذين رأوا في طروحاته نوعاً من البدع، واتهموه مرة بالبهائية والوهابية وبالزندقة، ومرة بالتغرب، وأخرى بالعمالة للصهيونية. وعندما قرر شريعتي العودة إلى إيران في منتصف الستينات والشروع في مجهوده الضخم، لم يحاول أبداً بناء حزب سياسي ولا الدخول في إطارات منظمة. إذ كان واعياً لظروف المرحلة ومعتقداً بأن نقطة البدء هي في الإعداد الفكري والأيديولوجي الذي يجب أن يسبق عملية البناء التنظيمي والممارسة الثورية(٥٥).

إن استناد شريعتي إلى الإسلام يتجاوز حدود الإلتزام بالدين كإيمان وكمراسم عبادة، ويتجاوز أيضاً كونه يمثل هوية الإنسان المسلم وانتماءه، بل إنه حاول أن ينظّر لأيديولوجيا إسلامية كمنظور شامل، واثقاً بأن نظرة معينة للعالم تقود إلى مواقف فكرية وسياسية معينة. وفي معرض تحليله لسيرورة الفلسفة المثالية والمادية والبنى السياسية والاجتماعية المبنية على كل واحد منهما، يصل إلى اعتماد النظرية التوحيدية التي تهدي الإنسان إلى نظرة صحيحة للعالم. فهي إضافة إلى انعكاساتها الاجتماعية، تضمن طريقاً مستقلاً عن الشرق والغرب، وتهيئ ايضاً الأساس الفكري والنظري لنهوض العالم الإسلامي. لكن هذه العملية لم تكن ممكنة من دون التصدي لعملية مراجعة شاملة للتاريخ الإسلامي وكثير من المفاهيم والأفكار السائدة في الإسلام التقليدي، وهو ما بدأ به شريعتي عمله وما يميزه أيضاً عن بقية رواد الحركة الإسلامية وقادتها. فمنذ بداية تبلور الحركة الإسلامية ونهوضها أوائل القرن الحالي، كانت جهود المفكرين والقادة الإسلاميين تدور إما في إطار المؤسسة الدينية وضمن مفاهيمها أو خارجها وباقامة نوع من التفاهم معها. لكن شريعتي لم يأت ببديل خارجي ولم يناطح الدين، بل انتقد مفهوماً معيناً من الدين، مناضلاً من أجل اعادته إلى أصوله الحقيقية، فصاح وروحه مضطربة باكية: «يا محمد يا نبي النهضة والحرية والقدرة، لقد شب في بيتك - الإسلام - حريق، وهجم على أرضك من الغرب سيل عرم. طالما غفت أمتك في فراش أسود ذليل»، وكان يدعو الناس بقوة الإيمان ويبشر بالإسلام.

دخل شريعتي هذا المضمار، وهو متحصن بثلاث «بوصلات» أعدهن لنفسه «الإيمان في روحه والتضحية في بدنه ومن ثم المنهج في فكره» ذلك المنهج توضحه أدعيته على طوال هذا الطريق في عمره المرير: «إلهي صن عقيدتي من عقدتي، إلهي مكني من احتمال العقيدة

المخالفة؛ إلهي فلأكن بصيراً ذكياً كي لا أقضي في أحد أو في مسألة قبل أن أعرف الصحيح من الخطأ؛ إلهي حررني من سجون الإنسان الأربعة: الطبيعة والتاريخ والمجتمع والذات كيما أكون كما خلقتني خالقاً لنفسي لا حيواناً يلائم بينه وبين البيئة».

لقد تميز المرحوم شريعتي بروح مستقصية شكاكة منذ بداية شبابه وأوائل عهده بالدارسة والتحصيل العلمي. إذ كان يشك في كل شيء، حتى بدينه. فقد كان يشك في الدين السائد بين الناس، أي في ذلك الإسلام الممسوخ، ذلك الإسلام الذي حول إلى دكان للإرتزاق ووسيلة للإحتراف وتربية (المريدين). كان لا بد لشاب واع، مثل شريعتي، أن يبدأ بالشك، لكنه لم يبق أسير الشك، فنراه يدعو «إلهي أجج نار الشك المقدسة في حتى إذا أتت على كل (يقين) نقشوه ـ المتكلمون باسم الدين ـ في، أشرقت البسمة الحنون مرتسمة على شفتي فجر اليقين الذي لا ذرة غبار عليه»، ثم يسترسل في دعائه قائلاً «إلهي لا تحوجني إلى الترجمة والتقليد، فأنا أريد أن أحطم قوالب الوراثة لأثبت أمام قوالب الغرب، وليخرس هؤلاء وهؤلاء ـ المتحجرون والمتغربون ـ فأنا وحدي أريد أن أتكلم». ثم نجد هذه المفردات ذات البعد الفلسفي وأثرها في صناعة الشخصية المعرفية الثورية «إلهي زدني إرادة وعلماً وتمرداً وغنى وحيرة ووحدة وفداء ولطافة روح». وقد استهدفت محاولاته إخراج الدين من صومعة الإنعزال وجعله مجدداً دين الحياة والكفاح الاجتماعي، ثم التركيز على الممارسة والدور الاجتماعي السياسي للدين بدل التركيز على الجانب الروحي ومراسم العبادة، وكذلك محاربة الجهود الرامية إلى التوفيق بين الإسلام وسلطة اللاعدل واللامساواه والدعوة إلى الثورة السياسية والإجتماعية، كأفضل تعبير عن الإيمان والالتزام بمبادئ الإسلام، وأخيراً تصفية الإسلام من الخرافات والبدع وصيانته في الوقت نفسه من التغرب والخضوع للهيمنة على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية. لهذا كله كان يصعب على المؤسسة الدينية النيل من شريعتي وإضعاف موقعه بين الجماهير(٥٦).

إن كثيرين من مفكري وقادة الثورة الإسلامية ثمنوا عالياً الدور الكبير لشريعتي في إعداد جيل بأكمله للثورة. فقد قال السيد مهدي بازركان: «لولا جهود شريعتي لما كانت الثورة الإسلامية تقوم في تلك الفترة وتلك الصورة»، ثم يتحدث عن مرونته الفكرية بقوله «كان دائماً يستمع للآخرين ويفكر في القول ليتبع أحسنه. كان يأخذ ما هو الأحسن من كل مدرسة وفكر.. كان يتحدث ويكتب ثم يقول للآخرين: ناقشوني وقوموني فلربما كنت أنا على خطأ...».

يعود الفضل إلى شريعتي في تكوين جيل كامل من الشباب؛ جيل واع ضد الإستعمار والإستغلال من جهة، وضد التجهيل الديني من جهة أخرى. لقد طرح في الأدب السياسي كلمات الإستضعاف والإستحمار، وكافح من أجل طرح الإسلام بحيث يعني تطبيقه بناء

مجتمع توحيدي خال من الطبقات والإستغلال. لقد طرح الإسلام ليس بأسلوب جديد فحسب، وإنما بروح جديدة، متجاوزاً في ذلك رجال الدين.

يجدر بنا قبل أن نختتم تقويم مكانة شريعتي ودوره، أن نشير إلى أنه لم يكن الوحيد في هذا المجال، رغم أنه كان الأكثر تأثيراً، لأنه قام بالجزء الأساسي من عمله في داخل إيران وفي وسط الشعب نفسه، ولذلك نراه يقول: «اعتبرت نفسي ملتزماً بخدمة الشعب وكأنني طالب بعثة على حساب الشعب. هكذا تركت حلمي في مواصلة نوع معين من الدراسة - لقد ضحى من أجل الناس - وعكفت على دراسة شيء يفيد ولي نعمتي (الشعب) واعتبرت دراسة ما يفيد الناس مهمة ورسالة نذرت لها نفسي... إنني اعتقد بأنه حتى الذي يعتمدون على مال يستلمونه من آبائهم يجب أن يعتبروه من (مال الناس) وديناً من الناس في أعناقهم». لكنه، رغم كل هذه المتاعب والصعاب، لا يتزحزح عن موقفه أو عن وظيفته، فنسمعه يردد «أحمد الله لأنني عانيت كل هذه التجارب والنكسات المتعاقبة ولا يزال عودي صلباً. فالمهم هو أداؤنا لرسالة الله وقيامنا بواجبنا تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الإحتمالات. فإذا انتصرنا نرجو من الله أن يقينا شر الغرور ونزعة الظلم واضطهاد الآخرين. وإذا هزمنا نرجو من الله أن يقينا من الذل والهوان والخشوع... إن الكفاح من أجل الحقيقة والحرية ومن أجل فلاح الإنسان هو أعظم سعادة. وإن إخلاصي لهذا الكفاح وتكريس حياتي من أجل الشعب يخفف من شعوري بالتقصير من نواح أخرى حيث لم استطع أن أكون زوجاً جيداً ولا أباً جيداً».

لقد نجح شريعتي إلى حد كبير في أداء دوره، أي في تعبئة جيش من المناضلين من أجل الإستقلال والعدالة الاجتماعية والحرية؛ جيش مقاتل ومؤمن بالثورة لا جيشاً مسالماً من المؤمنين الصالحين يتركون شؤون الدنيا لأصحابها ويتفرغون لضمان الآخرة. وأخيراً عسى أن تكون بعض هذه الأفكار والسيرة المقتضبة جداً عن كاتبنا، والتي قصدنا منها التعريف به فكراً وسلوكاً، حافزاً لمثقفينا وكتابنا ومفكرينا في العالم العربي من كل الإتجاهات والمشارب على معانقة فكر الرجل من خلال مؤلفاته الأصيلة التي كانت تتخاطفها أيادي الشباب الأيراني ويندر وجودها لكثرة الإقبال عليها.

«فأقم وجهك للدين حنيفاً... إن ما نقوم به ونحن نمتلئ بحرارة الإيمان والعاطفة يحتاج إلى نفس طويل وطبع صبور على الشدائد، كما يحتاج إلى إيمان وتعصب شديدين... اللهم امنحنا ذلك ووفق خطانا.... [٥٧]».

المصادر:

(١) فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، (القاهرة: الأهرام للنشر والتوزيع، ١٩٨٨).

(٢) علي فاضل رسول، **هكذا تكلم علي شريعتي: فكره ودوره في نهوض الحركة الاسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته**، (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٧).

(٣) إبراهيم الدسوقي شتا، **العودة إلى الذات**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦)، ص,١٥

- إبراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الايرانية: الجذور الأيديولوجية**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص٢٤٠.

(٤) لمزيد من الإطلاع: علي شريعتي، **الانسان والتاريخ**، (طهران: ترجمة: علي خليل، دار الصحف، ١٤١٤هـ).

(٥) راجع كتاب، **حالات الفوضى: الاثار الاجتماعية للعولمة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، أزمة الهوية، ص٢٢.

(٦) اقرأ المزيد: حسن حنفي، **التجديد والتراث: موقفنا من التراث القديم**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨).

(٧) اقرأ المزيد: محمد عمارة، **الفكر القائد للثورة الإيرانية**، (القاهرة: دار ثابت).

(٨) اقرأ المزيد: محمد عمارة، **تيارات الفكر الاسلامي**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧).

(٩) قارن مع: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام**، (عمان: دار الشروق، ١٩٨٩).

(١٠) اقرأ المزيد: مجيد محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، (طهران: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ٢٠٠٠).

(١١) اقرأ المزيد: محمد عمارة، **الاسلام والثورة**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨).

(١٢) رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٧.

(١٣) إبراهيم الدسوقي شتا، **العودة إلى الذات**، مصدر سابق، ص٢٧-٣٦.

(١٤) إبراهيم الدسوقي شتا، **العودة إلى الذات**، مصدر سابق، ص٣٧.

(١٥) إبراهيم الدسوقي شتا، **العودة إلى الذات**، مصدر سابق، ص٣٩-٤٠.

(١٦) قارن مع: برهان غليون، **الوعي الذاتي**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢).

(١٧) علي شريعتي، **النباهة والاستحمار**، (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٤).

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) ابراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الايرانية، الجذور الأيديولوجية**، مصدر سابق، ص ١٧٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٢٥) قارن مع: كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية «التاريخ - الحداثة - التواصل»**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣).

(٢٦) ابراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الايرانية، الجذور الأيديولوجية**، مصدر سابق، ص ٢٣٥-٢٣٦.

المصادر:

(٢٧) ابراهيم الدسوقي شتا، **العودة إلى الذات**، مصدر سابق، ص ١٥٥.

(٢٨) ابراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الايرانية، الجذور الأيديولوجية**، مصدر سابق، ص ١٨٦.

(٢٩) ابراهيم الدسوقي شتا، **العودة إلى الذات**، مصدر سابق، ص ٩٤، ١٤٨، ٢٨٢.

(٣٠) خليل أحمد خليل، **المثقفون والديمقراطية**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨).

(٣١) ابراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الايرانية، الجذور الأيديولوجية**، مصدر سابق، ص ١٨٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٣٥) اقرأ المزيد: محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

(٣٦) إقرأ المزيد: أنور الجندي، **المعاصرة في إطار الأصالة، فصل العودة إلى المنابع لا التنوير**، (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧).

(٣٧) أنظر: نصر محمد عارف، «نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية - مقاربة إبستمولوجية» فصل: المنظور الطبقي والنظريات المقابلة: النخبة والجماعة، جامعة العلوم الانسانية والاجتماعية، ١٩٩٨.

(٣٨) ابراهيم الدسوقي شتا، **العودة إلى الذات**، مصدر سابق، ص ٢٦٠.

(٣٩) ابراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الايرانية، الجذور الأيديولوجية**، مصدر سابق، ص ٢٠٢.

(٤٠) قارن مع: **كتاب الثقافة والعولمة والنظام العالمي**، فصل «العالمي والحضري والعالم»، ترجمة: محمد يحيى، شهرت العالم، هالة فؤاد، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

(٤١) ابراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الايرانية، الجذور الأيديولوجية**، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

(٤٢) انظر المزيد: مالك بن نبي، **مشكلات الحضارة: ميلاد مجتمع**، الجزء الأول، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (القاهرة: مكتبة العروبة، ١٩٦٢).

(٤٣) قارن مع: سؤال محمد أركون، **ما هو التراث - الفكر الاسلامي .. نقد واجتهاد**، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢).

(٤٤) محمد الغزالي، **تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦).

(٤٥) اقرأ المزيد في: محمد عمارة، **الاسلام والثورة**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨).

(٤٦) راجع المزيد في: محمد عمارة، **الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية**، (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٨).

(٤٧) أنظر في: أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، (القاهرة: مكتبة الاسرة، ٢٠٠٢).

(٤٨) اقرأ المزيد في: احمد عبد الحليم عطية، **جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي**، (القاهرة: مدبولي الصغير، ١٩٩٧).

(٤٩) عبد الرزاق الجبران، **علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجيا**، (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٢).

(٥٠) أنظر المزيد: **الثقافة والعولمة والنظام العالمي**، ترجمة محمد يحيى، شهرت العالم، هالة فؤاد، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

المصادر:

(٥١) انظر المزيد، محمد عمارة ، **ماذا يعني الاستقلال الحضاري لأمتنا العربية الاسلامية**، (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٣).

(٥٢) راجع. اسماعيل زقزوق، **العولمة إمبريالية الشركاء** ، (دمنهور: مطابع المستقبل، ٢٠٠١).

(٥٣) راجع: أنور الجندي ، **المعاصرة في اطار الأصالة**، (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧).

(٥٤) انظر المزيد في كتاب: **عودة الاستعمار من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج**، فصل: «الحرب ومأساوية علاقة المثقف العربي بالسلطة»، سلسلة كتاب الناقد : (لندن - قبرص: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١).

(٥٥) لمزيد من الاطلاع أنظر:
http://www.islamonline.net/arabic/famous/2004/05/article02.SHTL
http://www.shariati.com.

(٥٦) المزيد مع : http://maaber.50megs.com/eleventh-issue/booksj1.htm

(٥٧) عبد الرزاق الجبران، **علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجيا**، (بيروت: دار الأمير ، ٢٠٠٢).

المراجع:

أ ـ الكتب:

- أحمد عبدالحليم عطية، **جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي**، (القاهرة: مدبولي الصغير، ١٩٩٧).
- أحمد كمال أبو المجد، **حوار لا مواجهة**، (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢).
- أحمد مهابه، **إيران بين التاج والعمامة**، (القاهرة: دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٩٧).
- أنور الجندي، **المعاصرة في اطار الاصالة**، (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧).
- إبراهيم الدسوقي شتا، **العودة إلى الذات**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦).
- إبراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الإيرانية: الجذور الأيديولوجية**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨).
- إبراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الإيرانية: الصراع، الملحمة، النصر**، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨).
- إبراهيم الدسوقي شتا، **عن التشيع والثورة**، (دار الأمين للنشر والتوزيع، ١٩٩٦).
- اسماعيل زقزوق، **العولمة إمبريالية الشركاء**، (دمنهور: مطابع المستقبل، ٢٠٠١).
- السيد زهرة، **الثورة الإيرانية: الأبعاد الاجتماعية والسياسية**، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٥).
- برهان غليون، **الوعي الذاتي**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢).
- حسن حنفي، **التجديد والتراث: موقفنا من التراث القديم**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨).
- خليل أحمد خليل، **المثقفون والديمقراطية**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨).
- عبد الرزاق الجبران، **علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجيا**، (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٢).
- عبدالمنعم النمر، **الثقافة الإسلامية بين الغزو والإستغزاء**، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧).
- علي فاضل رسول، **هكذا تكلم علي شريعتي: فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته**، (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٧).
- علي شريعتي، **النباهة والاستحمار**، (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٤).
- علي شريعتي، **الانسان والاسلام**، ترجمة د. عباس الترجمان، (طهران: دار الصحف، ١٤١١هـ).
- علي شريعتي، **الأمة والإمامة**، (بيروت: دار الأمين، ١٤١٣هـ).
- علي شريعتي، **الانسان والتاريخ**، ترجمة: علي خليل، (طهران: دار الصحف، ١٤١٤هـ).
- علي شريعتي، **أبي أمي ... نحن متهمون**، ترجمة: محمد إبراهيم دسوقي شتا، (القاهرة: دار الأمين، ١٩٩٦).
- فهمي جدعان، **نظرية التراث ودراسات عربية واسلامية اخرى**، (عمان: دار الشروق، ١٩٨٥).
- فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام**، (عمان: دار الشروق، ١٩٨٩).
- فهمي جدعان، **الماضي والحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).
- فهمي هويدي، **إيران من الداخل**، (القاهرة،: الاهرام للنشر والتوزيع، ١٩٨٨).

المراجع:

- كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).
- مجيد محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران**، (طهران: المعهد العالي للفكر الاسلامي، ٢٠٠٠).
- محمد أركون، **ما هو التراث..؟ الفكر الاسلامي نقد واجتهاد**، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢).
- محمد الغزالي، **تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦).
- مالك بن نبي، **مشكلات الحضارة: ميلاد مجتمع**، الجزء الأول، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (القاهرة: مكتبة العروبة، ١٩٦٢).
- محمد شريف الزيبق، علي محمد جريشة، **أساليب الغزو الفكري للعالم الاسلامي**، (القاهرة: دار النصر للطباعة الاسلامية، ١٩٧٨).
- محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).
- محمد عمارة، **ماذا يعني الإستقلال الحضاري لأمتنا العربية الإسلامية**، (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٣).
- محمد عمارة، **الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨).
- محمد عمارة، **الفكر القائد للثورة الايرانية**، (القاهرة: دار ثابت).
- محمد عمارة، **الطريق إلى اليقظة الاسلامية**، (القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٠).
- محمد عمارة ، **معالم المنهج الاسلامي**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١).
- محمد عمارة، **تيارات الفكر الاسلامي**، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧).
- محمد عمارة، **الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية**، (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٨).

جـ ـ الرسائل العلمية:

- أميمة حسني أبو السعود، **دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من (١٩٢٤-١٩٧٩)**، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٧.
- باكينام رشاد الشرقاوي، **الظاهرة الثورية والثورة الايرانية**، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٩٣.
- محمد نبيل أحمد شكري، **التغيير الثوري في دول العالم الثالث: دراسة الحركة الثورية الإيرانية**، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٥.

ب ـ مؤتمرات وندوات:

- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ندوة مالك بن نبي، بيروت، ١٩٧٩.
- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

د ـ دراسات ومقالات:

- **عودة الاستعمار من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج**، سلسلة كتاب الناقد (لندن، قبرص: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١).
- **حالات فوضى الآثار الاجتماعية للعولمة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، معهد بحوث الأمم المتحدة للتنمية الاجتماعية، ١٩٩٧.
- **العولمة: نحو رؤى مغايرة**، مركز الدراسات السياسية، إشراف د. حسن نافعة، نيفين عبد المنعم

المراجع:

مسعد، القاهرة ، ٢٠٠٢.

- **الثقافة والدولة والنظام العالمي**، ترجمة: محمد يحيى ، شهرت العالم، هالة فؤاد ، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.
- نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية (مقاربة إبستمولوجية)، جامعة العلوم الاسلامية والاجتماعية، ١٩٩٨.
- محمد رضا وصفي، «الإسلام كأيديولوجية اجتماعية عند علي شريعتي»، مجلة **الوعي المعاصر**، عدد (٤/ ٥)، بيروت، ٢٠٠١.
- د.أحمد أبوزيد، «المثقفون والسلطة: الهوية الثقافية والمسؤولية السياسية»، مجلة **الديمقراطية**، العدد (١٨) ، القاهرة، ٢٠٠٥.

هـ ـ مواقع الإنترنت:

- http://maaber.50megs.com/eleventh-issue/booksj1.htm.
- http://www.islamonline.net/arabic/famous/2004/05/article02.SHTML
- http://www.shariati.com
- http://www.ehsanshariati.com.

سيد أسد الله أطهري*

التراث والحداثة في منظار علي شريعتي

كان شريعتي إنتاجاً فكرياً لمركز نشر الحقائق الإسلامية الذي أسّسه والده محمد تقي شريعتي عام ١٩٤٤، والذي كان يهدف في خضم انتشار الفكر الماركسي في ايران في الثلاثينات إلى الحفاظ على الشباب المتدين من التوجه نحو الماركسية ومنعهم من الدخول في الحلقة الكسروية. وقد توجه محمد تقي شريعتي عام ١٩٢٧ من مدينة سبزوار إلى مدينة مشهد ليواصل دراساته المذهبية والدينية في الحوزة الدينية الموجودة في تلك المدينة، وهو كان قد بدأ حياته بالتعليم والمراقبة في المدرسة.

كان مركز نشر الحقائق الإسلامية قد استقطب طلاب العلوم الدينية وغيرهم، كطلاب الثانويات وطلبة الجامعات لتعليمهم. وكان يؤكد على الإسلام الثوري والنابض في ظروف تجددت فيها الأجواء الفكرية في مشهد عام ١٩٥١ بالفعاليات المرتبطة بالمركز والروضة الرضوية وعدد من الثانويات والمؤسسات الدينية. لكن الوضع تغير تدريجاً مع تأسيس جامعة مشهد[١]، وبشكل أكبر مع تأسيس كلية الإلهيات في المدينة. وقد أدت النجاحات في هذا المركز إلى ادراج اسم محمد تقي شريعتي في اطار مشروع التنوير الفكري الديني المعاصر[٢].

ولد شريعتي في الثاني من كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٣٣ في أسرة دينية. ودرس المرحلة الثانوية في مشهد، وواصل دراسته تحت اشراف والده الفاضل محمد تقي شريعتي، كما حاز على شهادة البكالوريوس في اللغة والآداب الفارسية من جامعة مشهد عام ١٩٥٨، ثم نال شهادة الدكتوراه في قصص الأولياء أو في الدراسات الفارسية من جامعة باريس عام ١٩٦٣. وبعد عودة شريعتي إلى ايران عام ١٩٦٤، أودع السجن لمدة ٦ اشهر بسبب نشاطاته المناهضة للحكومة الإيرانية في باريس. وبدءاً من عام ١٩٦٦ انخرط في سلك التدريس في جامعة مشهد كأستاذ مساعد في تدريس مادة التاريخ الإسلامي كأستاذ مناوب، وقد اعتقله

* باحث في مركز البحوث العلمية والدراسات الاستراتيجية الشرق أوسطية - طهران.

السافاك مرات عدة بسبب نشاطاته السياسية. وبعد فرض الاقامة الجبرية عليه في منزله لمدة عامين توجه إلى بريطانيا حيث توفي هناك بشكل مفاجىء في ١٨ حزيران/ يونيو ١٩٧٧ اثر سكتة قلبية(٣). ولم يعتبر الرأي العام موته شيئاً اعتيادياً.

عاش شريعتي في فترة كان يدور فيها الحديث حول الحداثة والتحديث للدين(٤). والآن يجب أن نرى ما هو التعريف الذي يقدمه الدكتور شريعتي حول الغرب والشرق، وما هي الفوارق بينهما، وعموماً ما هو الفارق بين التقليد والحداثة؟ وكيف توصل الغرب إلى الحداثة؟ وما هو الوضع السائد في ايران حيال هذا الموضوع؟ وما هو الواجب الملقى علينا؟ وإذا كنا متخلفين ما هو سبب ذلك؟ وما هي القراءات التي طرحها الآخرون في هذا المجال؟ وما هي الحلول التي قدموها؟ وما هو التقويم الذي يقدمه شريعتي حيال هذه السبل؟ وما هو السبيل الذي اختاره شريعتي؟ ما هي منهجيته في هذا السبيل؟ وما هي المعرفة التي ينهجها؟ وما هو دور التقليد والقوى التقليدية في الفجوات التاريخية الموجودة بين ايران والعالم الغربي؟ وما هي القوى الاجتماعية التي تتحمل المسؤولية الأساسية في كبح جماح التخلف وتتولى القيادة في الكفاح؟ وأساساً ما هو الحل النهائي الذي يقدمه شريعتي في هذا الجانب؟ وهل أنه يقدم حلاً سياسياً، أي هل يؤمن بنوع من التجديد السياسي؟

الغرب والشرق

ينبغي أولاً معرفة التعريف الذي يقدمه شريعتي عن الغرب والشرق. فهو يعلن منذ البداية أنه «ليس في هذه البلاد من يعرف الشرق ولا الغرب ولا الماكنة ولا الاستعمار» بعمق وصحة ووسع تجربة. ويضيف «لعل معرفتي بالمدارس والنهضات والشخصيات والمجتمعات الغربية أكثر من معرفتي بالشرق».

يرى المشيدون بالغرب أن ذلك المجتمع لا ينطوي على طبقات مختلفة، بل يشكل كياناً عاماً. ولا يعرِّف هؤلاء أوروبا على أن فيها طبقات وفئات وأفراداً حقيرين وقبيحين وقذرين أو متعلمين وعلماء وغيرهم. فهي، كما يرون، تشكل مفهوماً مجرداً مفرداً، مثل كلمة الحكومة التي لديها مفهوم عام. في المقابل يعتبر شريعتي أن أي مكان من أوروبا يمثل وحدة عامة. فالقمر بشكله العام يبدو كقطعة مضيئة، لكن عندما نقترب منه، نشاهد المنخفضات والمرتفعات والتعاريج الموجودة فيه. ويدل هذا التعريف على أن العالم الغربي لا يشكل كياناً كلياً. وعليه، إن الكل يمكن تجزئته. وهو يرى أن الحضارة الجديدة هي مجموعة من التجارب المرة والحلوة والقيم السيئة والجيدة والنسبية، ولا يجب اعتباره حقيقة مطلقة أو اعتباره مارداً وشيطاناً وجناً وأرواحاً مؤذية.

من جانب آخر، يظن المعارضون للغرب بأن الغرب يشكل مدرسة يجب اتخاذ موقف معين

وجبهة ازائه[٥]. طبعاً، عندما لا يمكن اعتبار اوروبا وحدة كلية أو كياناً موحداً، لا يمكن اعتبار اوروبا مدرسة يجب فتح جبهة محددة حيالها. فعلى أساس وجهة النظر هذه، يبدو ان الغرب، كما يصفه شريعتي «مجموعة القوة العلمية والصناعية»[٦] للمجتمعات المتقدمة. بتعبير آخر «إن الغرب بالمعنى الأعم يشمل الحياة الصناعية والعلم والأخلاق والعلاقات الاجتماعية وطريقة الحضارة ونمط الإنسان. وقد جاء هذا التعريف للغرب نظراً لرؤيته إلى المجتمعات المتخلفة، لأنه كما يرى «أن مجتمعات العالم الثالث، كالمجتمعات الإفريقية والآسيوية والأميركية اللاتينية، هي متخلفة جداً من الناحية الصناعية، كما أنها من الناحية العلمية والفنية والفلسفية والعلوم المختلفة لا تقاس بأوروبا وأميركا، والخلاصة أنها مجتمعات فقيرة تماماً»[٧]. بعبارة أخرى، إن تعريفه عن الغرب هو تعريف المجتمعات المتقدمة من النواحي المختلفة والجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية. ويقدم شريعتي عن الشرق تعريفاً ينطوي على عناصر التخلف، ويعتبر أن المجتمعات الشرقية تعاني من قيود وعراقيل سياسية وتقليدية ولغوية وثقافية ودينية، وما إلى ذلك[٨]. وهو يرفض التعريف الذي يقدمه المثقفون عن الشرق، والذي يعتبر حصيلة للمزج بين العلم والسلطة، وإن كان المعارضون للنظام السائد يرونه النور في مقابل الظلام الغربي. ويقول إننا ننقد مجاناً هذه الرؤية الغربية التي تقول «إن الشرق يشكل مبدئياً مكاناً للمعنوية والصوفية، وإن العنصر الشرقي يبحث عن القضايا الميتافيزيقية وما وراء الطبيعة، والغربي هو إنسان محاسب ومنطقي وعقلي. كما نتفاخر بأننا كنا دائماً عباداً للمعنوية، وأنهم واقعيون ودنيويون»[٩].

يتحدث شريعتي عن الفوارق الموجودة بين الغرب والشرق، ويعتبر أن الفارق الرئيسي ثقافي، فيقول «إن الطبيعة الثقافية لليونان طبيعة فلسفية، ولروما طبيعة ثقافية وفنية وعسكرية. والطبيعة الثقافية للصين صوفية (يعني ذلك ثقافتها التاريخية) وللهند طبيعة روحية دينية. وإن طبيعتنا الثقافية دينية وإسلامية»[١٠]. ولفهم هذا الفارق، يقدم تعريفاً للطبيعة الثقافية، فيقول: «تعني الطبيعة الثقافية المعنوية السائدة مجموع المعلومات والخصائص والمشاعر والتعاليم والرؤى والمثل في المجتمع. إذ توجد روح مشتركة في جميع هذه العناصر تؤلفها في جسم يدعى الثقافة. وكل فرد يتنفس ويتغذى وينمو في هذا الجو. إن معرفة ثقافة المجتمع هي معرفة الحقيقة الداخلية والمشاعر الموجودة في ذلك المجتمع[١١]. ولذلك توجه العالم الغربي نحو الواقع الموجود لناحية المعرفة الكونية، في حين بقي العالم الشرقي يبحث عن الحقيقة التي يجب أن تكون». ويضيف «ينبغي على المثقف في مجتمعنا أن ينتبه بأنه يحمل ثقافة خاصة. فهي ليست روحية، كما هي في الهند، وليست عرفانية، كما هي في الصين، وليست فلسفية، كاليونان، وليست عسكرية وصناعية كأوروبا، بل إنها ثقافة ممزوجة بالإيمان والمثل والمعنويات، ومشحونة بالعوامل الصانعة للحياة والمانحة للقوة، والروح السائرة عليها هي المساواة والعدالة، أي أنها الأمر الذي يحتاج اليه بشدة المجتمع

الإسلامي والمجتمعات الشرقية المتخلفة وبلدان العالم الثالث»[١٢].

كان شريعتي يرى أن الأنماط المختلفة الموجودة في العالمين الغربي والشرقي أنتجت خصائص ثقافية مختلفة، كالتوجه نحو العلم والمادية والمحسوسات والحقيقة الموضوعية (Objectirism) والبحث عن الربح في العالم الغربي، ونحو الصفات الملكوتية والتوجه الذهني والأخلاقي في العالم الشرقي. فلذلك توجه العالم الغربي في معرفة الكون نحو الواقعية الموجودة، في حين ما زال الشرق يبحث عن الحقيقة التي يجب أن تكون. وينسب شريعتي الفوارق الثقافية الواسعة للمعرفة الكونية إلى الفوارق الأساسية الموجودة في اداء الدين والسياسة في الشرق والغرب. وهو يزعم أن الدين في الشرق يشجع على التوصل إلى مخرج، في حين وقع الدين في الغرب في قبضة الحكام، ووقف إلى جانب الظالمين لمحاربة المظلومين. وقد تحول الزعماء الدينيون في الغرب إلى أصحاب السلطة، في حين بقي الزعماء الدينيون في الشرق في طليعة الداعين إلى النهوض والتمرد. ويضيف شريعتي أن الكنائس المسيحية تحولت إلى اقسام داخلية للأرواح، في حين بقيت المساجد مكاناً للحركات الثورية التقدمية[١٣].

وفي التحليل النهائي، يرى شريعتي أن الغرب الحضاري والثقافي يعني المعرفة الكونية. وهو يقول في هذا الصدد «عندما نقول (نحن) تارة نعني بذلك نحن الشرقيين مقابل الغربيين، وتارة نعني المجتمع الإسلامي في آسيا وإفريقيا، حيث كانت لنا حضارة عالمية كبيرة في القرون الوسطى، واليوم متأثرون بالحضارة العالمية العائدة إلى الغرب. وتارة نقول (نحن) باعتبارنا المجتمع الوطني والثقافة الحالية. وعليه أنا أستخدم (نحن) بمعانيها الثلاثة، لأن المعاني الثلاثة، نحن المسلمون ونحن الإيرانيون بمعنى الحضارة وبمعنى الثقافة الموجودة لدينا ازاء الغرب»[١٤].

مع هذا الفصل بين الغرب والشرق يميز شريعتي بين آلامهم، فيقول ان معاناة الشرق تكون من الجوع. أما معاناة الغرب فهي من الشبع؛ إنه[١٥] يعاني من آلام الأعصاب. لكن معاناتي من آلام عدم توافر لقمة العيش. إن قلقي يكون من أجل الحصول على وقود الشتاء وفرصة عمل لغدي وتربية أبنائي، بينما هو مرتاح البال حيال كل شيء، بينما نحن ما زلنا نبحث عن الثوب والفحم»[١٦].

كيف توصل العالم الغربي إلى التنمية والتقدم، فيما الشرق، كما يرى شريعتي، كانت له حضارة كبيرة، وظل يراوح في مكانه؟ يوضح شريعتي أنه يجب أولاً معرفة المكانة التي تحتلها الحداثة والتقاليد في فكر الغرب، وكيف توصل العالم الغربي إلى الحداثة والتجديد والتنمية والتقدم.

التقاليد والحداثة والتجديد

من الأفضل أن نرى في البداية ما تعنيه التقاليد والحداثة والتجديد من معان في الإطار الفكري لشريعتي الذي يقول في تعريف التقاليد «القطب الذي ورثناه والتقاليد الموجودة لدينا يمكن اعتبارها مجموعة من العقائد والأحكام والأعمال التي كان وما زال يطلق عليها اسم الدين ويأخذ بها عامة الناس، وكذلك هي رؤية شمولية خاصة وفلسفة للحياة واللغة والآداب الخاصة ومجموعة من العلاقات الاجتماعية وشكل إنساني خاص»[١٧]. فهذا القطب، من وجهة نظر شريعتي «لديه أطر محددة وقيم معروفة ومبادئ وأسس واضحة ومعينة وله حراس رسميون خاصون في مجتمعنا الشرقي والمجتمعات الإسلامية. كما نرى أن أكثرية الشعب قد التفت حول لواء السهر على التقاليد، التي يطلق عليها اسم الدين أو الوطنية والأخلاق والمعنويات ومختلف العلاقات والعقائد المختلفة»[١٨]. وهو يقدم تعريفاً عن التجديد، ويرى أنه «رؤية شمولية حديثة ومدرسة وفلسفة الحياة الحديثة والطريق الجديدة للوجود والتحرك، رغم ما جاء في المدارس الفكرية المختلفة والمتضادة»[١٩]. ويقول في مجال آخر «إن التجديد هو عبارة عن تغيير التقاليد والمواد الاستهلاكية المختلفة للحياة المادية من القديم إلى الجديد، لأن القديم كان يصنعه الأوروبيون انفسهم. كل في مجتمعه. لكن الجديد تصنعه الآلات منذ القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر والقرن العشرين»[٢٠]. وهو يطرح التجديد في الفكر كذلك بشكل دقيق، ويميزه عن التجديد في الاستهلاك. ويضيف في هذا المجال «التجديد في أي شيء ليس في الفكر (بل) في الاستهلاك. والتقدم في أي شيء، في الشكل وفي الاستهلاك»[٢١].

يرى شريعتي أن المتقدم هو الذي يبقى وفياً حيال وضعه وموقعه أوالطبيعة التي تعتمد على مبادئها الثقافية السابقة، ولم تنفذ فيه ظواهر الحياة الحديثة التي لا سابقة لها في مجتمعه. ويكون المتقدم على نوعين:

- المتقدم المثقف الذي يدرك ظرفه الزمني والديني وتغير الزمن ويحافظ على الدين نظراً لبعض المصالح (السيد جمال الدين الاسد آبادي)؟

- المتقدم غير المثقف (غير واع) الذي يحافظ على عقائده القديمة بشكل غير واع[٢٢]، وفي ذات الوقت، كما يرى المتجدد بأنه الشخص الذي يلقي جانباً كل الثقافات والتقاليد القديمة والحالية ويكتسب محلها المعالم غير المعهودة. والمتجدد على نوعين:

- المتجدد المثقف يعني ذلك الشخص الذي يعرف الطبيعة القديمة والجديدة وعيوبها، ويختار الطبيعة أو الموضوعة الجديدة بوعي منه؛

- المتجدد غير المثقف أوالشخص الذي يتوجه نحوالاستهلاك الجديد من خلال البرامج التلفزيونية والاعلام والاذاعة وغيرها.

مع ذلك لا يعتبر شريعتي كل قديم رجعياً أو كل رجعي قديماً، وكل متجدد مثقفاً أو كل متقدم متخلفاً[٢٣]. وفي التحليل النهائي للتجديد والإنسان المتجدد، يقول إن التجديد هو «عبارة عن مجموعة من البضائع الجديدة التي يمكن نقلها من مجتمع إلى آخر خلال مدة عام أو عامين أو خمسة أعوام. ويمكن تجديد المجتمع بشكل كامل خلال أعوام. كما يمكن أن يتجدد الفرد خلال يوم واحد، حتى أنه يصبح متجدداً أكثر من الأوروبيين. فإذا كنا نعمل على تغيير استهلاكه وتزيينه، فيصبح متجدداً. و(الغربيون) بدورهم لم يستهدفوا شيئاً غير هذه الصورة»[٢٤].

يعتبر شريعتي «الحداثة بأنها مجموعة من العوامل والتداعيات الاجتماعية والثقافية (الحضارية) والتي هي حصيلة للسوابق والخبرات الخاصة بالعالم الغربي والتي بدأت منذ القرنين الرابع عشر والخامس عشر للميلاد وظهور الثورة الثقافية الاوروبية»[٢٥]. ويرى شريعتي كغيره من المفكرين من أمثال فانون وأمه سه زر أن الغرب المتطور نظراً لهجومه المدمر يجتاح هوية القوميات الأخرى. وهو يعتبر الحداثة مرادفة لالغاء التراث الثقافي والحضاري لهذه القوميات والشعوب. لكنه على عكس كثير من الإيرانيين يعتبر التجديد الإيراني ملازماً للانقطاع عن الجذور والتسليم البائس أمام الغرب الذي يحمل نزعة الهيمنة[٢٦]. ويميز شريعتي بين الحداثة والتجديد، إذ إنه يعتبر «الحداثة تجربة خاصة تعود إلى زمن ومكان خاصين. فعليه يمكن أن تكون الحداثة لغير الاوروبيين في تماميتها وفي ذاتها الأصيل موضوعاً للتقليد وليس تكراراً لها[٢٧]، في حين يكون التجديد تقليداً للحداثة ... (ولذلك) لا يمكن أبداً أن تتبلور باعتبارها تكراراً للتجربة الغربية، بل تجب دراستها كالعملية المترابطة وليست مساوية للحداثة»[٢٨]. ولكن التعبير المذكور من جانب شريعتي لا يعني تأييده للتقليد، لأنه يميز بين التقليد وضد التقليد كتمييزه بين الحداثة والتجديد.

يرى شريعتي الحداثة بأنها ممزوجة بالتنوير، ويطرحها تحت عنوان التجديد، وينقدها بالملاك الحضاري من العقلانية غير المنحرفة. كما أنه يطرح الحضارة باعتبارها البديل منها، لكنه ينقد في كتاباته العناصر المشكلة للحداثة إلى الحد الذي تنسجم مع التجديد، لو كنا نقبل بأن الحكمة والميل إلى التجربة وتعميم العلم وحكمة التنوير والتقدم والفردية والتساهل والحرية من أهم خصائص الحداثة»[٢٩].

يتجلى نقد شريعتي لهذه العناصر لتقديم بديل للإنسان الشرقي والإيراني خاصة. وهو في هذا المجال لا يقبل العلم والعقل التنويري كملاك ومعيار مطلق وعام لفهم وتحليل وتقييم الأمور، ويرغب فيها باقترانها بالحب والإلهام. كما أنه لا يعتبر الإتجاه الاختباري والاعتماد على الحواس الطريق الوحيدة لمعرفتنا للعالم، بل يكمل ذلك بالمعرفة العرفانية. وهو ينقد الفردية كما هي موجودة في المدرسة الليبرالية مع ملاك الفرد في المجتمع والعلاقة المتبادلة

بين الفرد والمجتمع. وأخيراً يميز شريعتي بين الحرية الحقيقية والحرية البورجوازية التي تؤدي إلى ايجاد مجتمع طبقي، ويعتبر ذلك في ضوء التكامل[٣٠].

لم يتوقف شريعتي في فكره عند التجديد والحداثة والتحديث. وهو يطرح الحضارة بدلاً من هذه المفاهيم «فالحضارة لا تمثل الوسائل والبضائع المصنوعة في أوروبا. لقد قالوا إن هذه الأشياء هي الحضارة، ومن يقتني هذه الأشياء متحضر. وبعد ذلك ألقينا كل ما نملكه جانباً بشوق، وحتى شخصيتنا الاجتماعية والاخلاقية ومعنوياتنا، واصبحنا متلهفين لامتصاص كل ما يضعه الاوروبيون في أفواهنا. فهل هذا يعني التجديد! ثم ظهر إنسان فارغ من كل ماضٍ، وغريب عن تاريخه وعن دينه وعن كل ما صنعه تاريخه وآباؤه في هذه الحياة، وغريب عن خصائصه الانسانية، وتحول إلى إنسان من الدرجة الثانية. الإنسان الذي تغير استهلاكه، لكن فكره لم يتغير، بل وانه لم يحتفظ بالفكر القديم والجمال القديم والمعنويات الموجودة فيه وافرغ نفسه منها»[٣١].

إذاً، يدعو شريعتي إلى التحضر، وليس إلى التجديد. وهو يبدأ بحثه في مجال الحضارة بجهده المميز بين الثقافة والحضارة، فيقول «من بين التعريفات المختلفة المقدمة للثقافة وما يدور من خلافات اساسية بين المفكرين، يمكن استنباط وجهاً مشتركاً، هو أن الثقافة بكل ما تحمله من معنى وفي كل تعريف يقدم لها تنطوي على خصوصية وطنية».

إن الفارق بين الثقافة والحضارة يكمن في هذا الجانب. إذ إن الثقافة ينتجها الشعب أو أنها تنطوي على صبغة وطنية، في حين ان للحضارة جانباً عاماً عالمياً وبشرياً مشتركاً[٣٢]. ويضيف شريعتي مع الأمثلة التي يقدمها في مجال العلم والتكنولوجيا وغيرها «إن تميز الثقافة عن الحضارة يعني أن ما هو عام ومشترك في كل مكان هو حضارة، وأن ما يشير إلى خصائص شعب من الشعوب هو ثقافة وشيء سطحي يسود بين عامة الناس. لعلنا لو أردنا الفصل بين هذين الاثنين، من الأفضل أن نقول إن الحضارة تمثل الجانب المادي للثقافة، وإن الثقافة تمثل الجانب المعنوي للحضارة. لكن هذا التعريف غير دقيق بمقدار ما فيه من غموض»[٣٣]. ويجيب شريعتي على هذا اللغز «يستدعي حل هذه المشكلة التوجه إلى مساقط الرأس الأولى، أقصد مساقط رأس الإنسان الأولى. فالإنسان هو وليد لعنصرين، هما الطبيعة والتاريخ، أي أنه يصنع نوعية الإنسان وتاريخ قوميته. إذاً، يمكن القول بأن ما ينتج عن طبيعة الإنسان ويرتبط بنوعيته هي الحضارة، وإن ما يتبلور في التاريخ ويرتبط بالقومية هي الثقافة».

ثمة بعض المفاهيم التي تمنعنا من فصل الحضارة عن الثقافة بشكل حازم. نعم، ولكن هل يمكن الفصل بشكل حازم بين التاريخ والطبيعة[٣٤]. ففي شرح هذا الموضوع، يتأكد الخطأ

الفادح الذي وقع فيه بروجردي في تقديم الطبيعة الثقافية الإيرانية، فيقول شريعتي في كتابه «مما لا شك فيه أن المفاهيم المنطقية والرياضية تكون مشتركة بين الأفراد كافة». لكنه يسأل لماذا نرى في الأمر الواقع من أرسطو حتى دكارت، ومن أثينا إلى أوروبا الحالية أن الثقافة الغربية ظلت ملتزمة بالمنطق العقلي والتحليلي المطلق والرؤية الحسابية. والعكس من ذلك اعتمدت الثقافة الشرقية على الاشراق والميل نحوالإلهام والوحي واللهفة امام الغيب؟ ويكون الحكماء مظاهر تلك الثقافة، ومظاهر هذه الثقافة هم الانبياء؟ وبقيت الثقافة الإيرانية بين الهند واثينا مزيجاً من هذين الإتجاهين، حيث نرى مولوي صاحب **المثنوي** يقدم تحليلاً عن المعاني الاشراقية والعرفانية بشكل عقلي وفلسفي تماماً، وكأنه بوذي يتحدث بلغة أرسطو أو الغزالي الذي يوضح اساس الإنسان بعقل دكارتي». ويضيف «إن الرأي العام للمفكر الذي يتصور الثقافة والرؤية الشمولية الإيرانية شرقية بشكل مطلق ويضعها امام الرؤية الغربية، أي الدكارتية أو الأرسطوئية، هو رأي غير دقيق وتعميم غير سديد ويعتمد على المعيار الجغرافي بدلاً من اعتماده على المعرفة المباشرة. فهذا من أبسط انواع الآراء وغير علمي في الوقت نفسه. وحتى أن الثقافة والرؤية الشمولية الإسلامية الإيرانية، واللتين تقتربان من رؤية وثقافة أثينا والإسكندرية، أي اليونانية اكثر منها إلى الهند والصين، فإن الأصول والكلام والحكمة الإسلامية توضح هذا الامر في ايران جلياً»[٣٥].

إنطلاقاً من هذا يقسم شريعتي العالم الإسلامي إلى قطبين، أحدهما فكري، والآخر ثقافي. ويمكن بذلك «تشبيه إيران في هذا العالم من هذا الجانب بالثقافة الإسلامية المغربية، أي شمال إفريقيا والأندلس، حيث كانت على البوابة لأوروبا الغربية، وكان ابن خلدون وابن رشد نماذج من تلك الثقافة. وليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن سينا، وهو أرسطو الإسلام، إيرانياً والمؤسس للمدرسة العقلية في القرون الوسطى، وجاء بعده ابن رشد الأندلسي، والذي واصل مدرسته في الإسلام. وإن أوروبا المسيحية في القرون الوسطى قد توصلت في البداية إلى الينابيع الأولى لثقافتها، أي «اليونانية عبرنا». وكان شريعتي يسمي هذا العصر في أوروبا عهد أبو علي سينا وابن رشد. وهو يعتبر هذا الموضوع نوعاً من المزج بين الإلهام والعقل في ثقافتنا، ويرى بأنه إذا كان هناك طريقاً متصورة لإنقاذ الإنسان في هذا اليوم، فإنه يمر عبر هذه الطريق فقط، ويرى أن الخيام والفردوسي يواصلان نهج ابن سينا وابن رشد. وهو يوضح الحق بين .. رستم (ايلياد واوديسه) ملحمة هومر وشاهنامة الفردوسي. هذه الخصوصية الكبرى والبارزة. ويعني بذلك أن ثقافتنا ليست التكنولوجيا والفلسفة والعلم والآداب والفن والدين والأخلاق. فهذه الأمور تصنع الحضارة. لكن مجموعة هذه العناصر تبلورت في توالي التاريخ المشترك مجموعة انسانية تميز الطبيعة الوجودية لهذه المجموعة عن باقي المجموعات الانسانية وتخلق من هذا التركيب روحاً تربط افراد المجتمع بعضهم

ببعض ارتباطاً عضوياً وحيوياً كأعضاء الجسم الواحد. وهذه الروح الموجودة في هذا الجسم لا تمنح هذا الجسم وجوداً مستقلاً ومتميزاً فحسب، بل تمنحه أيضاً نوعاً من الحياة تميزه طوال التاريخ ازاء بقية الأجزاء الثقافية والمعنوية. إذ إن هذه الروح تكون محسوسة ومتميزة في السلوك الجماعي وطريقة التفكير والعادات الاجتماعية وردود الفعل والتأثيرات الانسانية أمام الطبيعة والحياة والاحداث والمشاعر والميول والاهداف والعقائد، وحتى في جميع الابداعات العلمية والتقنية والفنية، وبشكل عام في جميع الجوانب المادية والمعنوية في حياةالفرد[٣٦]. لذلك يحاول شريعتي بهذا التوضيح ازالة حالات الغموض والتناقضات الموجودة بين الثقافة والحضارة والدين والأيديولوجيا، واعتبار القيم الكبيرة كقاعدة للوطنية والثقافة الوطنية. ولذلك فهو يدعو إلى التحضر، وليس إلى التجديد، ومع ذلك، فإنه يعترف بوحدة الحضارة والتجديد في الغرب.

إجمالاً، يعتبر شريعتي أن الدين ضمن التقليد، إلا أنه لا يحصر التقليد (التراث) بالدين، بل يرى أن التراث يشمل كذلك الرؤية الشمولية الخاصة والفلسفة للحياة واللغة والآداب الخاصة ومجموعة من العلاقات الاجتماعية وشكلاً إنسانياً خاصاً، رغم أنه لا يرى العناصر المذكورة من دون تدخل الدين في شؤونها. وفي موضوع التجديد يتحدث عن تغيير التقليد وعن تغيير القديم بالجديد، ويعتبر الجديد من صناعة آلات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي الحديث عن الإنسان والمتجدد يرى شريعتي أن كل قديم ليس رجعياً، وأن كل جديد ليس متقدماً، وكل متجدد ليس منوراً للفكر، وكل قديم لا يكون ظلامي الفكر. ومع ذلك فهو يعتبر التجديد في مستوى التحديث تدنياً. وفي تعريفه عن الحداثة يعتبرها مجموعة من العوامل والتداعيات الحضارية خاصة بتجارب العالم الغربي. وقد فصل الحداثة عن التجديد، وذكر في تحليله النهائي أن الحداثة يمكن أن تشكل لغير الاوروبيين موضوعاً للتقليد وليس للاستنساخ، في حين يعتبر التجديد تقليداً للحداثة. وفي تحليله النهائي يعتبر أن من الأفضل أن نستخدم لفظ التمدن، بدل مصطلحي التجديد والحداثة. والسبب في تفكيره هذا هو أن التقدم في الغرب لم يكن حصيلة الغرب نفسه، بل جاء التقدم بتأثير من الحضارات الأخرى، وخاصة الحضارة الإيرانية ـ الإسلامية لأنه يرى أن للتمدن جانباً عاماً وعالمياً وبشرياً يربط الجميع. على أن السؤال هو كيف توصل العالم الغربي إلى الحداثة وبلغ مراحل الرقي والتقدم، في حين لا تزال بلدان أخرى من العالم تعاني من التخلف؟

الغرب والحداثة

يرى شريعتي وجود عاملين كان لهما الأثر المهم في ظهور الحضارة الغربية، أحدهما العامل الاقتصادي .. ويعني ذلك تحويل الاقطاع إلى النظام البورجوازي، والآخر هو العامل

الفكري. إلا أنه لا يرى أن العامل الاقتصادي ونمو البورجوازية منحصران في الإطار الأوروبي، بل إنهما مرتبطان بالمشرق والحروب الصليبية وايجاد الطرق الدولية الجديدة في البحار والدخول إلى القارة الأميركية والسيطرة على المصادر الكبرى للتجارة وبداية الاستعمار[٣٧]. ولا يستبعد شريعتي العامل الفكري والاصلاحات الدينية والميول الدنيوية، ويعتبر ذلك نتيجة للإتصال مع العالم الإسلامي في الحروب الصليبية. ويضيف «لقد توجهت الجماهير الغربية إلى صميم المجتمع الشرقي، وعاشت في الأزقة التي كانت تعيش فيها شعوب المجتمع الشرقي واتصلت بحياة ابناء المجتمع الشرقي وثقافاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، واستوعبت من الشرق النظام الاجتماعي الذي كان سائداً في القرن العاشر والحادي عشر، وناضلوا ضد استبداد رجال الدين الذين كانوا يرون انفسهم يحملون طبيعة متفوقة وربانية، كما ناضلوا من أجل تحقيق الحرية والتعقل والفكر»[٣٨]. ونتيجة لهذا النمط من التفكير لخص المثقفون الدين في المعتقدات الخاصة للكنيسة، وبقوا غافلين عن مطالعة جوهر الدين وطبيعته. فمثل هؤلاء المفكرين قد مزجوا الحداثة مع الإنفصال عن الدين، وذلك من أجل الإنقطاع عن الماضي وإيجاد أنموذج جديد محل الأنموذج الديني. ويرى شريعتي «أن ممثلي النهضة العلمية والفكرية بعد الثورة الثقافية كانوا من المثقفين من الطبقة الوسطى، أي من الطبقة البورجوازية الحديثة العهد في أوروبا. وكان من الطبيعي أن يكون هؤلاء غرباء عن روح الدين (وحتى بريئون منه). وبما ان الدين الرسمي الموجود كان يتولى الرئاسة الفكرية والثقافية لذلك النظام، فكان من الطبيعي أن يشتبكوا مع الدين»[٣٩]. ويؤكد شريعتي على نفوذ المدرسة الفكرية لابن سينا وابن رشد «لقد كان نفوذ فلسفتنا في القرون الوسطى باعتبارها مدرسة عقلية وقفت في البداية لتقاوم مدرسة اللاهوت السكولاستي الشديد التعصب للكنيسة. وحتى قبلها استقت المرحلة النهائية للنظام السكولاستي الذي امتزج مع الفلسفة اليونانية ليصنع كلاماً مبرراً من المسيحية، مصادرها من حكمائنا»[٤٠] ويعتبر شريعتي «أن البورجوازية هي من سمات نمو الطبقة الوسطى في المدن وفي اطار الحياة المدنية وفي الاقتصاد النقدي والفعاليات التجارية والمهنية»[٤١]. وهو يرى أن البورجوازية لا تشكل نظرية فلسفية أو مدرسة علمية أو أيديولوجية، بل إنها نظام اقتصادي ذات سمات خاصة طبقية. وهي الروح الطبقية البورجوازية السائدة في الثقافة والحضارة الجديدة. وقد عملت البورجوازية على تحطيم الثقافة الدينية التي كانت سائدة في القرون الوسطى والتي كانت نوعاً من المعنوية المنحطة، أي انها وضعت اسمى التراث الانساني في أطر القرون الوسطى الأكثر انحطاطاً، وقدمت من خلال ازاحتها الاقطاع والنظام الديني الكنائسي أكبر خدمة نحو التنمية والحركة وحرية العقل والحضارة والعلم. لكن البورجوازية هي في نهاية المطاف طبقة عابدة للمال واستهلاكية، مع رؤية شمولية منفتحة ومعنوية تقدمية وبناءة ومعارضة للخمول والركود وعبادة الماضي وذات رؤية مستقبلية، وفي ذات الوقت ذات رؤية شمولية حقيرة»[٤٢].

يفصل شريعتي مفهوم العلم عن الإيمان. فالعلم ينادي بتحرر الانسان من القيد السمائي الجبري وتحرر العقل من تحكمات العقائد الدينية والتحرر من التقوقع الكلامي والبناء النعيمي الارضي الذي كان يعده الدين في الآخرة، والنتيجة تحرر العلم من خدمة الدين، وأصبح في خدمة القوة والسلطة، وبات في خدمة القوي وتحول إلى سيانتية قاصر ومتجمد، لكنه بات في خدمة القيصر. وسخرت البورجوازية لخدمتها العلم الذي كان من المفترض أن يكون في خدمة الحقيقة واكتشاف اسرار الخلقة النموذجية للإنسان وما وراء الطبيعة ومعرفة الله والمصير البشري واسرار الكون والحياة[٤٣]. وكان شريعتي يرى وجود ثلاثة عوامل مؤثرة في ظهور السيانتية، الأول هو إلحاق الهزيمة بالرؤية الكاثوليكية الجامدة وروح القرون الوسطى المنحطة، وتمثل الثاني في الاكتشافات والاختراعات المدهشة التي توصل اليها مباشرة بعد التحرر من قيود الكنيسة، والثالث هو اعتماد العلم في قدرته المطلقة للتوصل إلى الحقيقة. فالسبب الذي جعل العلم في خدمة رأس المال والسلطة يجب البحث عنه في المكننة. فالمكننة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ذات نظام خاص فرضت نفسها على الماكنة. على أن إحدى الخصائص للمكننة تتمثل في الغاء الارجينالية التي تعني نفي الأصالات. وعليه تتحول المكننة إلى إلغاء الأصالات وتحويل الإنسان إلى قوالب وأطر محددة، في حين كان الفرد في المرحلة التي سبقت المكننة يجرب ويفكر ويختار بحرية، وكان ينمو في مستوى متنوع ومتحول في الذوق والسليقة والنبوغ، بيد أن الأرجينالية قد جعلت الفرد غريباً عن نفسه.

في ما يتعلق بالنزعة نحو اعتبار القوة إحدى خصائص الحداثة، تأثر شريعتي بافكار نيتشه وهايدغر حول القوة. وهو توجه نحوالجذور التاريخية لها، ويرى أن القوة في القاموس اليوناني كلمة حية جداً. وفي روما تعتمد الحضارة على القوة، ويشكل الذئب رمزها، وأن أوروبا في يومنا هذا، وبعد ثورتها الثقافية، هي عبارة عن بناء عظيم يعتمد على قاعدة القوة. وهذه القوة، سواء أكانت مادية أم سيطرة على الطبيعة، هي قوة اقتصادية وقوة اجتماعية وسياسية. ويرى شريعتي أن البروتستانتية ديانة توجهت من الحب نحو القوة، ويعتبر أن توجه العلم الحديث نحوالقوة يكمن في كلام فرنسيس بيغن الذي يقول «لا أريد منك البحث عن الحقيقة، لقد بحثنا عنها مدة ألفي عام فلم نحصل على شيء». وهو يقول للعلم «أنا بحاجة إلى قوة. وكان احلال القوة محل الحقيقة الشعار الأول للعلم، وهو الذي أوجد السيانتية[٤٤].

إذاً، يتحول العلم إلى منطق القوة (السيانتية)، أي المعرفة التي تعرضت إلى تناقض يعاني منه الإنسان في يومنا هذا ويدخل في زمرة الأقزام المحصورين في مكانهم وزمانهم ويبحثون الأحداث الآنية والاضطرابات اليومية. وهذا ما يشاهده كل واعٍ. وقد بلغ اداء العلم إلى المستوى الذي بات الحصول عليه في سوق التجار أسهل شيء وأرخص من أذل عبيد يتم

التعامل به، ويتم استخدامه في جموع العساكر والعمال والرعايا والعبيد والخدام والمخصيين والحراس والسماسرة والفراشين والشقاوات وأمثالهم. وعليه يرى شريعتي كغيره من المفكرين، من أمثال نيتشه وهايدغر، وجود ارتباط جوهري بين الحوار الحديث والنزعة نحو القوة. ويعتبر هايدغر أن الهيمنة على الطبيعة تشكل مقدمة لهيمنة الإنسان على الإنسان. ويرى شريعتي أن هذه الهيمنة تتجلى في تفوق الثقافة البورجوازية واقتصادها[٤٥].

الوجه السلبي للغرب

نظراً للقراءة المذكورة حول الحداثة وتقويمها، يتناول شريعتي دراسة الوجهين السلبي والإيجابي للعالم الغربي، وهو سمى عناصر الوجه الغربي السلبي بالسلبيات المعاصرة التي كان يعتبرها «الامبريالية العالمية، والشركات المتعددة الجنسيات والامبريالية الثقافية والتمييز العنصري والاستثمار الطبقي والتعسف الطبقي والتمييز الطبقي والتغرب»[٤٦]، وبذلك «أدى ظهور الاستعمار العالمي إلى إحلال أصالة الحياة محل الأصالات كافة التي كان يعتقد بها الإنسان، كالبيروقراطية المتقدمة وفرض نظام المكننة على القيم الإنسانية ورواج فلسفة التفاهة واليأس وجعل الحياة والمشاعر على الأسس المنطقية والعلمية والعقلية التي تشكل الوجه السلبي للعالم الغربي». كما كان شريعتي يعتبر أن كثيراً من المزايا والقيم والجمال وملذات الحياة للإنسان غير منطقية وغير معقولة، وأن إضعاف الأسرة وتهديدها بالإنهيار وموت الثقافات والحضارات البشرية المختلفة وزوالها وظهور حضارة عالمية موحدة ومنح الأصالة للإستهلاك والوحدة واليأس الفلسفي من الأوجه السلبية للعالم الغربي.

الغرب «الايجابي»

عندما يتحدث شريعتي عن الوجه الايجابي للغرب، فإنه يشير بذلك إلى الحضارات الأخرى. كمثال على ذلك يقول: «إن مركبة أبولو لا تعود إلى البيض أو السود، وانما تعود للبشرية. وهي حصيلة الحضارة البشرية، فحتى اولئك الذين صنعوا الطيارات الورقية قبل ٧ آلاف سنة كانوا شركاء في صنع ابولو. لذا، تعود ابولو إلى كل البشرية»[٤٧].

إيران والحداثة والغرب

يرى شريعتي أن العالم الغربي قد هاجمنا من طريق الفكر والعلم والأدب والفن والثقافة، ومن طريق نظام الحياة الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية وتغيير شكل الحياة الفردية والاجتماعية والاخلاق والعلاقات الاقتصادية والطبقية والأنظمة السياسية والمنظمات الادارية وأمثالها[٤٨]. وقد اعتمدت الهجمة الغربية هذه على الجانب السلبي للغرب المتمثل في الإستعمار. وكانت هذه الهجمة، كما يرى شريعتي، تحتاج إلى سبل للنفوذ والتوغل، وأن

تحويل الفرد من شكله المحلي إلى الشكل المتجدد، يستدعي فصله عن دينه الذي يبدي مقاومة امام النظام والاستهلاك الجديد، وكذلك إبعاده عن ثقافته وتاريخه وعن الاخلاق وقيمه القومية والاجتماعية، ليتحول إلى جيل فارغ ومنقطع عن أصوله «ثم أفرض عليه قيمي. ثم انتظر وسأرى كيف أن هؤلاء سيبيعون قطعانهم ومزارعهم وكل إمكاناتهم المادية والاقتصادية ليتمكنوا من استهلاك بضاعتي»(٤٩). وبذلك توضع علاقة الفرد بالدين والثقافة وماضيه، والتي تمنح له الشخصية، في طي النسيان «أولاً نجعل هذه الأمور غريبة عنه، بمعنى انه لا يعرفها؛ ثانياً نوجد فيه الكراهية لهذه الأمور كي يصدق بأنها أحقر من الغربي. فعندما يصدق ذلك، ستصبح كل أمنياته تكذيب نفسه بأي شكل كان. ويعني ذلك أنه يقطع حتى وجوده ووجدانه وكل ما يربطه بما ينسب إليه، ويحول نفسه بأي شكل من الأشكال ليعتقد بأنه لا يحمل مثل هذه الحقارة، أي يشبّه نفسه بالقيم الأوروبية، كي لا يقول من ليس أوروبياً بأنه ولله الحمد ليس شرقياً على أقل تقدير، ويقتنع بأن بإمكانه أن يكون في المستوى الأوروبي، وعندما يكون غير أوروبي سيكون سعيداً بأنه قد اصبح متجدداً، وبذلك يشعر الرأسمالي والبورجوازي الاوروبي بالارتياح لتحول هذا الفرد إلى مستهلك لبضاعته»(٥٠). وبذلك أوجد الأوروبيون ثقافة تجعل الإنسان الشرقي والإيراني مصدقاً بأفضلية الغرب وحضارته، وافهموا العالم، وحتى أفهمونا بأن الأوروبي له مواهب عقلية قوية غير متوافرة عند الشرقي. كما قالوا إن الشرقي يتمتع بقوة المواهب الإحساسية والعرفانية، وليس العقلية والتقنية. كما تتوفر في الإنسان الوحشي والسود مواهب الرقص واللعب والموسيقى والغناء والرسم ونحت التماثيل. وعليه تم تقسيم العالم إلى عنصر يستطيع التفكير، وهو الأوروبي وحده، من اليونان القديمة وحتى أوروبا في يومنا هذا، والشرقي هو الذي يتمكن ان يشعر جيداً ويقول الشعر أو أن تصدر عنه مشاعر صوفية وعرفانية(٥١). وقد شكلت هذه المدرسة الفكرية الأساس الإعتقادي للمجتمعات غير الأوروبية، ومنها المجتمع الإيراني، وبعدها أوجدوا حرباً استمرت مائة عام باسم حرب التجديد والتقدم في هذه المجتمعات، وهي اسخف الحروب التي مارسها الإنسان حتى يومنا هذا»(٥٢).

يرى شريعتي من خلال البحث المذكور أن الأوروبيين عملوا على إبطال مفعول العناصر والعوامل التي تمنح الشخصية للفرد، وذلك لاضفاء التجديد على هذه المجتمعات. وهذه العناصر، كما يرى شريعتي، تتمثل في الدين والتاريخ والثقافة. فعندما يبطلوا مفعول هذه العناصر، فإنهم يقنعوا المواطن بأنه مرتبط بثقافة متدنية وحضارة متدنية وعنصر متدنٍ ويؤمن بأن الحضارة الاوروبية والعنصر الغربي هوالمفضل من الناحية الحضارية والثقافية(٥٣).

تشير هذه الرؤية إلى رؤية المساواة التاريخية. وكما يقول فانون «من أجل أن يقلدنا

المجتمع غير الأوروبي، وأن يمارس ما نمارسه من أعمال ليصبح كالقرد في إطاعتنا، فالسبيل الوحيد هو أن نثبت له بأنه لا يحمل الشخصية المساوية للإنسان الغربي، وأن نعمل على تحقير دينه وتاريخه وأدبه وفنه ونجعله غريبا عنها فعلاً».

هكذا، انتقد شريعتي التظاهر بمعالم التجديد بشكل مفرط، وتجنب كل ما هو قديم أو تجنب الدين، وهاجم المثقفين الذين يخلطون بين التجديد والحضارة، ويرى أن هؤلاء المثقفين قد تأثروا بالغرب الذي حول الصانع إلى مستهلك(٥٤).

الأسميلاسيون (التقليد) كسبيل للنفوذ

ترتبط هذه الظاهرة، كما يرى شريعتي، بالتجديد من نوع الانتماء. فهو يعتبر أن الاسميلاسيون هو أن يصنع الإنسان نفسه متعمداً أو غير متعمد شبيهاً لشخص آخر، أي أن يشبِّه الانسان نفسه بغيره. فعندما يصاب الانسان بهذا المرض، فهوغير منتبه إلى شخصيته وأصالته وخصائصه، بل إنه عندما يثبت على إنتمائه يصاب بالكراهية. فمن أجل إبتعاده من كل خصائصه الشخصية أو الاجتماعية أو القرابية أو الوطنية لنفسه، فإنه يشبّه نفسه ومن دون قيد أو شرط بشخص آخر كي يتخلص ويجعل نفسه بريئاً من العار الذي ينتابه وما ينسب إليه، وأن يحظى بكل المفاخر والفضائل التي يشعر بوجودها في ذلك الشخص الآخر.

إنطلاقاً من هذا، ينقل شريعتي عن سارتر «لقد أوجد الأوروبيون في غيرهم الشبه (التفريغ من الذات) وسمو عملهم تنويراً فكرياً. فهؤلاء كانوا عبارة عن وسطاء بين من يملك بضاعة يريد تسويقها وبين الذين يجب عليهم أن يتحولوا إلى مستهلكين لتلك البضاعة ... فلذلك صنعوا شبهاً للمثقف المحلي الذي يشبه المثقف الاوروبي، إذ إنه لا يجرؤ أن يختار وأن يميز، ولا يجرؤ أن يقرر، ولا يفهم المعنى الذي يحمله هو. وبعدها أوجدوا بشراً إلى هذا الحد هابطاً ومنحطاً لناحية المنزلة الإنسانية»(٥٥). ويقول شريعتي في توضيحه لهكذا مثقفين «إن المثقفين الذين صنعوهم في الغرب وعلى نمط المنتجات الغربية - وليس المثقفون العصاميون في الشرق - قد نقلوا قوالبهم من أوروبا وصبوا فيها المثقفين، هنا وصنعوا شيئاً باسم المثقف وعلموهم أنَّ التجديد يعني الحضارة، وأن يحولوا الصانع للسلع إلى مستهلك لها». ويضيف شريعتي «إن الأوروبيين لا يعتبرونا مثقفين بل يسموننا اسيميلة - لأن المثقف هو عبارة عن ذلك الدارس الأوروبي الذي أصبح مثقفاً بعد ما يزيد عن ثلاثة قرون من التفكير والجهود المحاربة للخرافات ولعادات القرون الوسطى وبعد ثلاثة قرون من معرفته المنطقية للعلم. أما بالنسبة لنا، فبما أننا لم نملك مثل هذا التحرك في مجتمعنا كيف نستطيع أن نبقى مثقفين»(٥٦).

يروي شريعتي عن الرسول (ص) قوله «من تشبه بقوم فهو منهم». ويوضح الرسول (ص) بهذا الكلام بشكل مدهش مصطلح اسيملية وفلسفة وعمل التشبه الآسيوي والإفريقي

بالاوروبي[٥٧]. ويعكس هذا الموضوع الدور المهم الذي تضطلع به الثقافة في فكر شريعتي. فهو يعتقد «إن أهم حلقة لاتصال الغرب مع الشرق، وخاصة مع المسلمين، وأكثرها حساسية، والتي بقيت للأسف مجهولة، هي هجوم الثقافة الغربية علينا وعلى ثقافتنا وتدنيس معنوياتنا وثقافتنا والثقافة (Culture). كان العالم الغربي على علم ويعمل من أجل إخضاع الشعوب وإذلالهم وجعلهم عبيداً له. فيجب قبل كل شيء سلب ثقافته، لأن الفرد عندما يكون عديم الثقافة سيكون ذليلاً وناقصاً ونصف وحشي، وستكون السيطرة على مثل هذا الإنسان بسيطة ويكون من السهل جداً تحويله إلى نمط الثقافة الغالبة».

إن ما كان يحافظ على الآسيوي والإفريقي هو التعصب الذي يجعل الفرد لا يشعر بأنه وحيد ومستقل، وإنما يشعر بأنَّ مصيره وإحساسه واعتقاده وتعاطفه وفكره مشترك مع الآخرين. وقد ركز العالم الغربي قوته على دكه وتقويضه من خلال قاعدة التجديد وشبه التنوير الفكري والتفكير الحر والاهتمام بالإنسان والوطنية العالمية والمنطق العلمي والرؤية العقلية واتساع الإتجاه العالمي والتصوف الحديث مع الروح الماسونية ولعبة التساهل وعدم الالتزام وشيوع الإباحية. وقد استفاد من أجل هذه المهمة من التنوير الفكري: «باسم الإنسان العالمي سنقوض حدود التعصب ونحول الآسيويين والإفريقيين الذين يعشقون ثقافتهم القومية ويحافظون على قيمهم الأصيلة إلى قطعان مطيعة»[٥٨]. لذلك يقول شريعتي: «لواستطعنا دك الوجهة الثقافية للاستعمار، سنوفق بسرعة جداً، يجب أولاً دك الوجهة الثقافية للاستعمار كي نتمكن بعد ذلك إزالة وجوهه الأخرى المتمثلة في الجوانب الاقتصادية، وحتى السياسية. ولو استطعنا الحفاظ على الطابع الثقافي لمجتمعنا، فسنتمكن من بلوغ كل شيء»[٥٩]. وهو يشير هنا إلى الصورة السلبية للعالم الغربي «إن الغرب الحديث لا يرتبط في مصدره عبر الاستعمار بالعالم الثالث، بل إنه سيكون في ارتباط مع هذه المجتمعات عبر الاسيميلاسيون (اصطناع الشبيه الثقافي) لاستمرار هيمنته الاستعمارية. وعليه، لا يشكل العالم الثالث اليوم الوريث للدمار الاستعماري، بل إنه يواجه المشكلة الناجمة عن الاسيميلاسيون، أي التجديد كذلك»[٦٠]. ويضيف «إن العالم الغربي قد يواصل هيمنته على بلدان العالم الثالث من خلال نفيه للتقاليد الموجودة في هذه البلدان، فمن ناحية يعتبر العنصر الأسود مفتقراً لصناعة الثقافة، ومن جانب آخر يعمل على مسخ التقاليد الإسلامية واظهارها بشكل خاطئ»[٦١].

إجمالاً، إن النقطة الجديرة بالاهتمام هي ظهور ظاهرة الحداثة المتعصبة في عملية تبديل الحداثة بالتجديد عبر التشبيه والتقليد للانماط الغربية (الاسيميلاسيون) لأن الفرد المقلد للنمط الغربي سيكون اكثر تجدداً من الأوروبي نفسه، ويبدي تعصباً أكبر حيال الحداثة ومظاهر الحياة الاوروبية. فالاوروبي يشيد بماضيه وتاريخه، لكن المقلد للنمط الغربي من

العالم الثالث يبقى غير ملتزم بماضيه ومنقطعاً عنه من دون قيد أو شرط ويعمل على تدميره ويهرب من ذاته»[٦٢].

«أليناسيون»

يصف شريعتي الأليناسيون بقوله «الأليناسيون تعني ابتعاد الإنسان من نفسه، أي أنه يصبح غريباً عنها ويشعر بأنه شخص آخر في وجوده، وهذا هونوع من الامراض الاجتماعية والروحية الكبيرة للإنسان»[٦٣]. وعليه، فإن الفرد الشرقي والفرد المسلم والإيراني يكون من خلال حلول شخص آخر في وجوده قد تعرض إلى نوع من المرض الاجتماعي والروحي.

الاستعمار والبورجوازية الكمبرادورية

يشير شريعتي في تعريفه للاستعمار الحديث «إلى أن الإرتباط بين المكننة والإستعمار والضرورات الاقتصادية الناجمة من توسيع المكننة في المجتمع والاقتصاد الحديث تؤدي إلى اندفاع اصحاب رؤوس الاموال في العالم الغربي نحو العثور على اسواق جديدة للاستجابة إلى المنطق الانتاجي للماكنة. وإن الهيمنة على السوق الخارجية لا تسير ببساطة. ولذلك تبدأ الدسائس السياسية والاحتلالات العسكرية»[٦٤].

تأثر شريعتي بالادبيات الماركسية لناحية كيفية توغل الاستعمار في بلدان العالم الثالث بوساطة العملاء الوسطاء.. فيقول «إن الاستعمار بحاجة إلى عملاء وسطاء لنشر توغله في بلدان العالم الثالث، يتمثل أحد هذه العوامل في البورجوازية الكمبرادورية، أي البورجوازية غير الغربية». وهو يرى أن التمدن الاستهلاكي أسوأ من الاعمال الوحشية «نعم يتلخص التمدن في الاستهلاك، حتى انه اكثر تقدماً منه، لماذا؟ لأن الوحش تتوافر له فرصة التمدن عبر الانتاج. لكن المستهلك، وبدلاً من أن يتحول إلى منتج، فإنه يفقد حظه في الانتاج بشكل طبيعي». فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما هوالمخطط الغربي في هذا الجانب؟

التماثل التاريخي

يرى شريعتي وجود مخطط يهدف إلى ايجاد التماثل بين كل البشر «يجب عليهم أن يعيشوا على شكل واحد وأن يفكروا بنمط واحد. لكن الشعوب لا يمكن أن تفكر بنمط واحد. فما هو الشيء الذي يجعل الناس يفكرون بنمط واحد. فالعناصر الدخيلة في هذا الموضوع هي الديانة والثقافة والتاريخ والحضارة والتربية والتقاليد التي نشأ عليها. فهذه مجموعة من العوامل البناءة لشخصية الفرد والسمات الروحية والفكرية والحياتية لكل فرد. فهذه الأمور تختلف من مكان إلى آخر. ففي مكان يسود الإسلام، وفي مكان آخر تسود الديانة البوذية،

وفي منطقة أخرى أديان أخرى. فكل واحدة من هذه المناطق صنعت نوعاً من المجتمع، ولكل منطقة شكل من الشعب ونوع من السلائق والأذواق ولها آلامها واحلامها وإحساساتها ولها ماضيها ودينها وعلاقاتها الخاصة بها. ولكن مهما كانت الأمور، يجب أن تكون على نمط واحد. فمن أجل تحقيق التماثل بين هذه الشعوب يجب القضاء على الأشكال المختلفة الموجودة في كل شعب وفي كل مجتمع وفي كل منطقة، وأن يسود نموذج واحد. فما هو النموذج؟ النموذج تقرره أوروبا: هكذا فكروا»[٦٥].

حلول شريعتي

قدم شريعتي ازاء الجانب السلبي للعالم الغربي والحداثة والتجديد بعض الحلول. ونظراً لمنهجيته وما يحمله من معرفة، وبعد استعراضه لكيفية مواجهة الإيرانيين للظاهرة المذكورة ودراسة حلولها، فإنه يقول «لقد كانت دول المجتمعات الإسلامية والمجموعات والشخصيات المسلمة على شكلين:

- أبدت مجموعة (باعتبارها متجددة) الاستجابة لهذه الظاهرة بشكل كامل، وقبلت كل ما كان يعرض عليها. وتحولت هذه المجموعة الى وسيط وسمسار للاستعمار، وفرضت علينا كل ما كان يطلبه منها. فكان هؤلاء باعتبارهم مثقفين حداثويين ومتجددين، أداة أتاحت السبيل في مجتمعهم لتحقيق النتائج الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الغربية؛

- هناك مجموعة ثانية وقفت في وجه هذا التيار وفاءً منها للتقاليد الإسلامية باعتبارها تحافظ على الكيان الاسلامي والمجتمع الاسلامي والثقافة الإسلامية، وأقامت جداراً من التعصب حول الوضع المتحجر والقديم والمتخلف الموجود، ووقفت في وجه الغرب وقالت: «لا» الرافضة بشكل مطلق وحازم من دون أن تكون لها معرفة به ومن دون ان تدرك ضرورة التحرك والتحول ومن دون أن تدرك بأن هذا التغيير هو تغيير جبري للزمن ولا يمكن تجنبه وكان وقوفها ساذجاً، ووقوف الفرد العديم الوعي الذي لا يستطيع تقييم موضوع القوة امام قوة المهاجم الذي سيصل بأي حال من الاحوال ويجتاح كل شيء ويدرك كل شيء[٦٦].

لكن كان هناك سبيل ثالث هو «احتلال الحضارة الغربية، ولجم الحضارة الغربية والدخول بوعي في الحضارة الغربية والحضارة العالمية ومعرفتها وتقييمها والتمييز بين غثها وسمينها والوقوف في وجه أخطارها وانحرافاتها وأدناسها وعدم السماح لها بالتوغل والأخذ بجيّدها ونجاحاتها الأولية، وكذلك خبراتها المفيدة والتقدمية واستثمارها في خدمة الأهداف الإسلامية، وفي سبيل حركة المجتمع الإسلامي وتقدمه»[٦٧].

علاقة التراث بالحداثة

طرح شريعتي ثلاثة اتجاهات أساسية في مجال طريقة تعامل المثقفين الإيرانيين مع الحداثة، هي:

- الاتجاه نحو التقليد المطلق والتغرب؛
- الاتجاه الذي يتابع النفي المطلق للحداثة؛
- الاتجاه الذي ينطوي على التصدي المستقل والواعي للحداثة[٦٨].

في ما يتعلق بالاتجاه الأول، يشير شريعتي إلى أشباه المثقفين، أمثال ملكم خان وتقي زادة، معتبراً أن أمثال هؤلاء المثقفين المخدوعين تصوروا أنهم يلعبون أدوار كوبرنيك وديدرو وجان جاك روسو وفولتير وغاليلو، وهم يحاربون الخرافات والعصبيات التي كانت سائدة في القرون الوسطى «لذلك عملوا مجاناً وقدموا تضحيات لدك هذه الارواح وموت مثل هذه الثقافات وسلبنا من شخصيتنا. وأصبحت مثل هذه المجتمعات الإسلامية و... الشرقية خالية من الانسان الأصيل»[٦٩]. يرى شريعتي أن هؤلاء أشباه المثقفين يصرون على ضرورة أن تقتدي إيران بالغربيين. كما يطلق شريعتي على هؤلاء اسم المثقفين التصنيفيين، وكان يهاجم المثقفين الذين كانوا يناصرون النمط الغربي ويعتبرهم «غرباء عن ذاتهم ومبهورين لا جذور لهم وفاقدين لهويتهم ودينهم». وكان يدعي أن النظرة العالمية والنزعة نحو الانسان وهدف الشمولية العالمية هي أكاذيب كبيرة يحاول العالم الغربي ترويجها من أجل إلغاء الشخصية الثقافية الموجودة في المجتمعات الشرقية[٧٠]. بعبارة أخرى، إن هذا النمط من المثقفين «يساعد الإمبريالية الثقافية والقتل العرقي على يد الأعداء الغربيين»[٧١].

يعتبر شريعتي أن الاتجاه الذي يتابع الإلغاء المطلق للحداثة يمثل نوعاً من «الدعوة السلبية المناوئة للغرب، على أساس ترك الغرب وشأنه وبغض النظر عنه، وأن نبقى في جلدنا ونبني من حولنا جداراً من التعصب وإلغاء الحياة الحديثة، فكان هذا النوع من رد الفعل رداً رجعياً وانحرافياً لإبقاء الشرق في نظام إقطاعي وأكثر ضعفاً من السابق...»[٧٢] وقد اعتبر أن حملة أفكار هذا الاتجاه هم المأمورون للرجعية والمحافظون على القديم والبالي.

وعليه، كانت نتيجة الحرب بين هذين الاتجاهين هي اغفال الاذهان عن الحرب الثورية والمناوئة للاستعمار. ومع ذلك هناك اتجاه ثالث يطلق عليه شريعتي اسم المثقفين المشردين. فهؤلاء منبهرون اختاروا الظاهرة الغربية واختاروا طريقاً أخرى «تتمثل في أن نبقى على أسسنا الثقافية، وأن نكون مستقلين حيال الغرب ... وأن نكون كالشخص الذي يعرف ويختار على أساس حاجاته، ولا نقلد، بل ننتخب»[٧٣].

أسباب التخلف: الخطأ في الاختيار

يتحدى شريعتي الرؤى التي اعتبرت أن التخلف والانحطاط ناجمان عن الامية العامة والاجتياح المغولي والاقطاع والاستعمار الاجنبي والانحطاط الداخلي والآداب والشعر، وفي ما يتعلق بالخط، فإنه على خلاف المفكرين في عهد الثورة الدستورية، من أمثال آخوند زاده وملكم، فيقول «إذا كان الخط سبباً في الانحطاط والتخلف، فكان ينبغي أن تكون اليابان والصين اكثر دول العالم انحطاطاً». وحول الامية العامة يرى ان هذه الظاهرة غير مرتبطة بالخط، بل إنها تعود إلى بعض العوامل المستقاة من الأمية العامة. إذ توجد حالياً انماط من الخطوط لها الآلاف من الحروف ولم تفكر تلك الدول مطلقاً في تبديلها ولم تشكل ابداً عقبة أمام تقدمها».

وفي ما يتعلق بحارقي الكتب، يضيف شريعتي «لقد كان البعض يرى بأن كل مآسينا وتخلفنا لا تعود إلى المغول ولا إلى الإقطاع ولا إلى الإستعمار الأجنبي ولا الإنحطاط الداخلي، بل إن كل هذه المآسي تعود إلى شيء واحد، وهو الطريقة التي يصف بها حافظ عشيقته لأنه يدفع المجتمع من خلالها نحو التغزل والآداب والشعر، لذلك كان هؤلاء يجتمعون في كل أسبوع مرة واحدة يحرقون كتباً كديوان حافظ ومثنوي المولوي أو كتاب مفاتيح الجنان في مراسم خاصة تلقى فيها الخطب والكلمات»[٧٤].

إن الحلول التي يقدمها شريعتي مقابل الرؤى المذكورة هي عبارة عن:

- **معرفة الغرب:** الخطوة الأولى لردم الهوة الموجودة بين ايران والعالم الغربي. فهو يقول «إن معرفة هذه المنظومة من الحضارة البشرية التي تعيش حالة الولادة في يومنا هذا .. والتي تتميز عن باقي الحضارات السابقة ذات أهمية بالغة». ويرى شريعتي ان المشغوفين بهذه الحضارة ـ على خلاف الرجعيين المتعصبين عبدة القديم البالي الذين يعارضون الغرب والحضارة وثقافتها كلياً وبشكل منظم ـ لا يعرفونها بشكل علمي وصحيح[٧٥] . وهو يرى أن معرفة الغرب تتيح لنا التمييز بين الصورة السلبية الغربية، كالاستعمار العالمي والإمبريالية الاقتصادية.. الغربية والتي تلاحق الإنسان في أي مكان وتعذبه باسم الإنسانية، وبين الوجه الإيجابي الغربي، كالديموقراطية في الآراء، ويشير إلى وجوب متابعة خطين لمعرفة الغرب «التاريخ الغربي والإعتماد أكثر على التحول الاجتماعي ومسار الحضارة الأوروبية من الناحية الفكرية والتأكيد على عصر الثورة الثقافية إلى يومنا هذا.. ويستلزم أن تكون الدراسة على النحو التالي:

أ ـ معرفة الثورة الثقافية (رنسانس)؛

ب ـ معرفة البروتستانتية؛

ج ـ معرفة الصفوة والنخب الاصلية في الجوانب الفكرية والثقافية الغربية المعاصرة أمثال بيكن وكانط وديكارت وهيغل وغيرهم؛

د ـ معرفة التيارات الاجتماعية والمفكرين السياسيين والاجتماعيين(٧٦).

يقترح شريعتي، لمعرفة الغرب بشكل افضل والتزود بأفكار مقارنة مع المفكرين الشرقيين، مطالعة أفكار الشرقيين، أمثال لاتوتزو وكنفوشيوش والهندوئية والبوذية والميترائية والزرادتشت والفلسفة الثنوية العميقة المانوية والشيوعية المزدكية(٧٧). ويرى شريعتي ان الذين يرغبون في مواجهة الوجه السلبي للغرب ينبغي عليهم معرفة هذا الوجه. ويقول «إن الوقوف في وجه الغرب الذي يظن أنه يمثل الثقافة الوحيدة والحضارة ونمط الحياة الأفضل وكيفية الإنسان المطلق والحاكم على الزمن والأرض ويفرض نفسه، يستدعي التزود بالقوة والغنى. والوقوف في وجه الغرب لا يعني ابداً التقوقع والإنطواء على النفس والقهر والتعصب حيال الغرب، بل العكس من ذلك تماماً. إن من يقف في وجه الغرب يجب أن يجيد الوقوف، ومن يجيد الوقوف يجب أن يعرف جيداً ما يقف في وجهه»(٧٨).

إن تداعيات عدم معرفة الغرب تتمثل في التقليل من عوامل التخلف التي يسببها الوجه السلبي والإستعماري الغربي. ففي الوقت الذي يؤكد على ضرورة معرفة الوجه السلبي الغربي، فإنه يرى «ظهور نوع من اسطورة الاستعمار في ضمير مثقفينا»(٧٩). وفي ذات الوقت «تمتزج رؤيتهم بالخرافات والتقاليد والأساطير اكثر من اعتمادها على التحليل المنطقي والمعرفة العلمية الواقعية. إنهم يتحدثون عن القوة والأثر الخارجي كما كان القدامى يتحدثون عن الغول والشيطان والجن والأرواح المؤذية. ويعود هذا الأمر إلى عاملين: الأول عدم المعرفة الحقيقية والملموسة للاستعمار بسبب عدم الإتصال القريب والمباشر به، كما كانت بعض الشعوب ترى وتلمس الإستعمار في بلادها وفي الأزقة والأسواق ومعاملهم ومزارعهم ولم يبتلوا بمثل هذا التوهم الروحي والأسطوري حياله وعدم حلول رائحة الأجنبي في أعماق أنفسهم وظنونهم، والعامل الآخر هواجراء دراسة علمية وتحليلية للاستعمار، لأن مثقفينا كانوا طوال كفاحهم ضد الاستعمار يشتمون الاستعمار ويطلقون الشعارات المناوئة ضده وقلما يتحدثون عنه وتعريفه للشعب؛

ـ العوامل الداخلية للتخلف: يتساءل شريعتي هنا عن نوع من الانحطاط، يرى حسب تعبير أحد أئمة المسلمين «أن المسؤول عن الظلم شخصان: الظالم والذي يتقبل الظلم. ففي حال الهزيمة ليس الفاتح وحده الذي يلحق الهزيمة، بل ينبغي على المجتمع أن ينهزم. كمثال على ذلك في القرن السابع لم يكن جنكيز وحده الذي دحرنا. لقد كنا من الداخل متفسخين وكنا نعد انفسنا منذ القرن الخامس والسادس للهزيمة. وعليه، ينبغي ألا نبالغ في دور العدو الأجنبي

لتخليص أنفسنا من المسؤوليات الكبيرة الملقاة على عاتقنا. لو أنّ العدو أراد سحقنا، فإن ضعفنا هو الذي يساعده على الحاق الهزيمة بنا. والواقع ان تحميل مسؤولية كل معاناتنا وحالات الشؤم للعامل الخارجي يعني إغفال الشعب عن الواقع القبيح الداخلي، والنتيجة تعني غض النظر عن المصادر الأساسية والبؤر الأولى لهذه المتاعب والإستعمار الذي يمثل أحد إفرازاتها. بتعبير آخر إن إلقاء كل الذنوب على عاتق الاستعمار والإمبريالية الأجنبية يشكل نوعاً من تبرئة العوامل الحقيقية للإثم والإجرام الماثلة أمامنا، والتي نتعامل معها بشكل مباشر. إن مثل هذه الرؤية إلى القضايا تبرئ ساحة الأيدي الذاتية الملوثة وتلقي كل اللوم على الأجانب».

يطرح شريعتي السؤال الآتي: ما هي حيلتنا أمام المكننة؟ ويجيب «لا نستطيع مثل غاندي أن نلغي المكننة لأنها موجودة، والنفي يعني توقف الحركة البشرية. ويجب عدم تقبل التوقف والتقهقر، ولا نستطيع ان نستسلم أمامها لتجتاحنا وأن نبتلى بكل المعاناة والآلام التي يعاني منها الإنسان في يومنا هذا. علينا بشكل واع ألا نكرر هذه التجربة»[٨٠]. وهو يطرح الاجابة على لسان فانون «علينا أن لا نسعى لتحويل آسيا وإفريقيا إلى أوروبا ثانية، كما صنعوا بأميركا التي تحولت إلى أوروبا ثانية ولديها الماكنة والمكننة. وهل هذا منتهى الكمال أن تتحول إفريقيا إلى أميركا ثالثة، وتتحول آسيا إلى أوروبا رابعة؟ يعني إيجاد أميركتين أخرتين في إفريقيا وآسيا. فهذا الكمال يعود لأي مثقف؟ وإذا لم يكن هذا كمالاً، فهل يعتبر البقاء واقفين أو جالسين والبقاء على القوالب التقليدية المتحجرة كمالاً. وكما هي الحال بالنسبة الى عمل غاندي ونظريته التي إذا كانت تحمل قيمة، فإن قيمتها كانت في الكفاح ضد العدو في لحظة من الزمن. وباعتبار ذلك كتكتيك وليس كأيديولوجية وإيمان. إذاً بدل أن نحاول تقليد اوروبا والدخول في حظيرة المكننة ونظامها، نلغي الإنسانية، وبدل التحرك جنباً الى جنب، نمشي واحداً تلوالآخر نحوالاستهلاك بشكل جنوني. والتوجه نحوالاستهلاك يتلف الإنسان انسانيته. علينا أن نبذل جهودنا لنصنع إنساناً جديداً وإنساناً حديثاً وعنصراً حديثاً في الشرق»[٨١].

«إن العالم الغربي يملك جميع المعارف الست في قمتها، لكنه لا يملك المعرفة الاعتقادية. ويعني ذلك أن الغرب يملك كل شيء للحرب، لكنه لا يعلم من أجل أي شيء يحارب، لكن الشرق في الطرف الآخر لا يمتلك أية واحدة من المعارف، بل يمتلك معرفة الايديولوجية فقط، ويعني انه لا يمتلك أية وسيلة للحرب، لكنه يعلم لماذا يحارب ودائماً يكون النصر حليف الايديولوجية ضد كل الجوانب الاخرى للمعرفة»[٨٢].

إيران عصر شريعتي

يقول شريعتي إنه قد سأل جلال آل أحمد هذا السؤال «ألا ترى ينبغي علينا قبل القيام بأي

شيء باعتبارنا مثقفين، أن ندرك بأننا، كمسلمين وكمجتمعات إسلامية، أين هو موقعنا وفي أي جزء من التاريخ؟ وهل أننا واقعاً نعيش في القرن العشرين الأوروبي؟ وهل أننا نعيش في المرحلة الصناعية؟ وهل بلغنا مرحلة البورجوازية؟ وهل تكون ثقافتنا ثقافة صناعية وعقلانية أم أنها ثقافة ديكارتية؟ أو أننا نعيش في القرون الوسطى أو في عصر التغيير الزمني أو في مرحلة الثورة الثقافية الأوروبية أو في عهد الثورة الفرنسية؟ إذاً يجب أولاً أن نوضح موقفنا مع أنفسنا وأن نحدد موقعنا في التاريخ كي تتوضح رسالة المثقف ويتوضح موقف الشعب. أضف إلى ذلك يجب أن نتعرف على طبيعتنا الثقافية والفكر السياسي والاجتماعي، وهل أننا نشبه اليونان الفلسفية أو روما الفنية والعسكرية أو الصين الصوفية أو الهند الروحية أو أننا مجرد دينيين وإسلاميين؟»[٨٣].

يرى شريعتي أن العهد الذي تعيشه ايران لناحية المرحلة التاريخية هو «أنها تعيش في بداية ثورة ثقافية وفي نهاية عهد القرون الوسطى. فلو أردنا مقارنتها مع تاريخ العالم الغربي، فإننا في مرحلة التطور من القرون الوسطى الفكرية الاجتماعية بما يشبه التطور الثقافي لبيكن وامثاله. ومن الناحية الاقتصادية والبورجوازية تعيش المجتمعات الإسلامية في أجواء البورجوازية الكلاسيكية للسوق وليس البورجوازية الصناعية والبنكية والاستثمارية. إن بورجوازية السوق ليست متحركة ومفتوحة، بل إنها نوع من البورجوازية التي تستهلك ما تنتجه الزراعة، وتشبه من الناحية الشكلية بورجوازية القرن التاسع عشر في أوروبا، ولكن لا تشبه من ناحية التحليل الاجتماعي تلك البورجوازية. فهي البورجوازية الوسيطة»[٨٤].

إن المسؤولية الكبرى الملقاة على عاتق المثقف في المجتمع تتمثل في كشفه الاسباب الاساسية والحقيقية للانحطاط والتخلف الموجود في مجتمعه واكتشافه السبب وراء التوقف والتخلف، ويعمل بالتالي على توعية مجتمعه النائم واللاواعي بالسبب الأساسي لمصيره والتقدير المشؤوم التاريخي والاجتماعي، ويكشف له الحلول والأهداف والمسار الصحيح الذي يجب أن يختاره للتحرك فيه على أساس الإمكانات والحاجات والآلام والأرصدة الموجودة في مجتمعه. والخلاصة ان مسؤولية المثقف هي وضع الشعب في صورة المشاكل التي يعيشها وتوعية مجتمعه لبعث دوافع التحرك في هذا المجتمع[٨٥]. فالمثقف هو عبارة عن الإنسان الذي يعي المشاكل والتناقضات الاجتماعية. وهو يعي العوامل الأساسية وراء هذه التناقضات والمشاكل ويعي حاجات هذا القرن وهذا الجيل والمسؤول عن تقديم السبيل لانقاذ المجتمع من هذا الوضع غير المطلوب والمدان وتعيين الحلول والطموحات المشتركة للمجتمع، ومنح المجتمع حباً وإيماناً وفرحاً مشتركاً للشعب، ويبعث الحركة في صميم مجتمعه الخامل والجامد والتقليدي والمنحط، وان ينقل وعيه الى الشعب، باختصار أن يعمل عمل الأنبياء لمجتمعه، وأن يواصل طريق الرسل الذين جاءوا عبر التاريخ، وكان عملهم ايجاد الحب

والإيمان والهدف والتحرك من أجل الهداية والعدالة، وأن يكون كلامه متناسباً مع هذا الزمن، وتتناسب حلوله مع هذه المشاكل[٨٦].

العلماء والتجديد والتراث في إيران

ينتظر شريعتي من علماء الدين أن يهتموا بالقضايا الأساسية والضرورية للمجتمع، وقد قدم مرة اخرى تعريفاً مجدداً عن مفهوم التقليد، وقدم تعريفاً محدوداً عنه. فعلى هذا الأساس، فإن التقليد «ينحصر بالتشاور بين عامة الناس وكل المتخصصين في العلوم الدينية في القضايا العلمية والحقوقية التي لها جوانب فنية وطبيعية عملية» وليست «التبعية المطلقة من دون جدل لعقل وعقائد وآراء رجال الدين»[٨٧]. ويضيف «إن الاجتهاد هو مسؤولية تقع على عاتق كل أبناء الشعب، وليس المجتهدين فقط»[٨٨]. وهو يعتبر أن مسؤولية العلماء هي ان يستنبطوا ويستخرجوا أحكامهم على أساس الأحكام والمبادئ للمدرسة الكبيرة الموجودة لديهم طبقاً للمتطلبات الزمنية التي يرتئيها وضرورة إبقاء دينه حياً وأن تكون أحكامه واستنباطاته وفهمه جديدة ومنسجمة مع الزمن وبما يتناسب مع الحاجات الزمنية ومستلزمات البشر والجيل المعاصر كي لا يبقى الدين في اطاره القديم والماضي الذي عفى عليه الزمن ولا يبقى متجمداً ومتأخراً عن الركب الحضاري المعاصر»[٨٩].

كيفية الانقاذ

ينبغي علينا كمثقفين ألا نخشى السقوط في مرحلة المؤمن العامي المقلِد (الذي يعمل برسالة مرجع تقليده ويستفتي منه) رغم تجلي مثل هذا السقوط في عين كثير من عبّاد الافكار التحديثية... ويدفعنا الموضوع هذا إلى إعادة النظر في الكنوز الموجودة في الحضارة الإسلامية، لأن دراسة حضارتنا الإسلامية كايرانيين وكمسلمين وكشرقيين وغير أوروبيين، تساعدنا في اكتشاف شخصيتنا وفي ايجاد الحضارة وادارتها لتتضح بذلك اسطورة الغربيين القائلة بأن الشرقيين والطبيعة الشرقية غير متناسبة مع الصناعة وقيادة المنظمات الادارية المعقدة في يومنا هذا، وبالتالي ينبغي ان يكونوا مولدين للمواد الخام ومستهلكين للبضائع الصناعية ويكونوا تابعين الحضارة الإدارية والصناعية الغربية الكبرى ... وكما يقول الأوروبيون، فإن الأصالة الموجودة في نفوسنا تتجانس مع الشعر والأدب والعرفان ... ولعلهم يعملون من أجل إثبات هذه النظرية بإحياء آثارنا العرفانية والأدبية فقط ويعملون على ترويج سوقها من الداخل والخارج وقلما يتحدثون عن كنوزنا العلمية والفنية والسياسية التي قدمناها في تاريخ الألف عام الاخيرة[٩٠].

دور الإسلام في تقدم الدين والحضارة

إننا كمسلمين وكإيرانيين كان لنا دور كبيرفي تكوين المدنية الإسلامية، وكذلك في الاحداث الكبيرة التاريخية طوال ١٤ قرناً من التاريخ. وكانت المدنية تلك تنطوي على معرفة الاسلام والدين والتاريخ وحضارته ومعرفة ايران في الوقت نفسه. وكان الايرانيون يرغبون من منطلق الحب للوطن والحب لإيران في اظهار عظمة العنصر الايراني وأصالته في التاريخ، وتكتفي تلك الجهات بتجديد ذكريات ومفاخر الحضارة الإسلامية وآثارها، وتنوي بذلك تحقير ايران وغض النظر عن انجازاتها قدر المستطاع، وهو عمل ساذج نابع من التعصب. على أنه لم تتح للعنصر الايراني عبر التاريخ الفرصة افضل من قرون ازدهار الحضارة الإسلامية لاظهار استعداده وكفايته. فالدين لا يتعارض مع الحضارة.

كان شريعتي يعتقد بأن «إصدار حكم عام على الدين باعتباره عقبة امام تقدم العلوم والحضارة، جاء استنباطه نتيجة دراسة جزء من المسيحية، وأن هذا الحكم المستخرج من نموذج واحد تم تعميمه على كل المذاهب الأخرى، لأن مثل هذه الأحكام العامة يجب استنباطها من جزئيات الكل. ولكن مع ذلك، نجد اليوم أن ما توصلنا اليه في القرون الوسطى يتم تعميمه على كل الأديان وعلى الدين بشكل عام. وقد تحول هذا الحكم إلى أصل ومبدأ ترك تأثيره البالغ في المجتمعات في القرنين الأخيرين»[٩١]. لكن السؤال الاساسي هو إيجاد دين لا يشكل عقبة امام الحضارة. وهو يجيب على هذا السؤال من خلال نقده للتقاليد، وكمثال على ذلك يعكس تناوله البحوث المتعلقة بالتشيع العلوي والتشيع الصفوي. فهو يقدم بشكل خاص التشيع الصفوي بأنه يجسد التقاليد الممسوخة، ويعتبر التشيع العلوي ملاكاً ، ويطرح هذا الملاك كبديل. وهو يعتبر أن التشيع الصفوي مؤلف من عناصر التعصب والخرافة والتقليد وتقبل التمييز الموجود والخضوع والأسر والشكوى من الجور وتقبل الهيمنة في الوقت نفسه والتظاهر بالقدسية والقضايا القشرية والركود والإحباط والأمل بقلب طبيعة الإنسان والميل نحو الجبرية. كما يوجه النقد لعناصر التشيع الصفوي من خلال حديثه عن العلم والتعرف على الأوضاع الزمنية والاجتهاد والبحث عن المساواة والتحرر والعرفان والتحرك وبناء الذات والإختيار، ويدافع عن التشيع العلوي[٩٢].

يرمي شريعتي من خلال نقده للتقاليد ايجاد مصالحة بين الاسلام والحداثة. وهو حاول التمييز بين الإسلام وفهم البشر للإسلام. وعليه قدم تفسيراً جديداً عن الإسلام ينبغي بموجبه ان يلعب العقل (ليس العقل الذاتي) فيه دوراً أساسياً. وكانت لشريعتي نظرة خاصة إلى الدين والتقاليد إلى حد أنه كان يقول إن الدين الذي لا ينفع قبل الموت، فإنه لا ينفع كذلك بعد الموت. وعليه، فإن «إضفاء الطابع الأيديولوجي على الدين يعني استخدام المفاهيم والقيم والتعليمات الدينية لتحقيق الأهداف الدنيوية، وذلك من أجل أن نحيى حياة جيدة، ونكون بذلك قد عمرنا آخرتنا. ويعني ذلك ان عمارة الآخرة تحصل من خلال عمارة هذه الدنيا»[٩٣].

أدلجة الدين

خصص شريعتي كل اهتمامه الفكري والعملي لإضفاء الطابع الدنيوي على الدين، وأراد أن يحدث ثورة في الدين ليصنع منه عالماً عامراً ويقدم متدينين مرفوعي الرأس، وإزالة الصبغة الرجعية والتخلف والجهل وغيرها عن الفكر الديني، وكان يعتقد ان ضعف المتدينين يعود الى ضعف فكرهم الديني، لذلك بذل اهتمامه باضفاء العزة على الإدراك الديني ومنح العزة للمتدينين. وكانت قضيته كقضية المصلحين الدينيين المعاصرين هي التخلص من الإنحطاط(٩٤)، إذ كان شريعتي يعتبر أن سر انحطاط وتخلف المسلمين يعود الى انحطاط فكرهم الديني، لذا نهض من أجل معالجته. إذ كان الدين يحظى بالنسبة إليه بالموضوعية من منطلق كونه نافعاً لإصلاح الدنيا... وكان قد سئم الأفكار الكلامية والفلسفية والعرفانية وأمثالها، وكان لا يجد في طرحها أمراً عاجلاً ومصلحة ومنفعة. لذلك يجب اعتبار الفكر الإصلاحي لشريعتي إصلاحاً مع محورية العقل العملي وليس مع محورية العقل النظري. وحتى إنه عندما كان يهتم بموضوع التوحيد كان يولي اهتمامه كذلك لتداعياته العملية، وكان يستنتج من التوحيد المجتمع غير الطبقي وغير التمييزي وغير العنصري وغير القومي(٩٥)، وكانت طريقته لبلوغ هذا الهدف تتمثل في تصفية المصادر الثقافية واستخراجها، فكان كالعالم في الآثار القديمة يبذل جهوده لاستخراج الاحداث الدينية المدفونة والمغبرة من تحت أتربة النسيان والغفلة التي كانت سائدة في العصور والقرون الماضية، ويزيل عنها الغبار ليستفيد منها ثانية. ويعني ذلك أنه كان يتوجه نحو العناصر التي تفيد في إحداث انقلاب في الأوضاع السياسية والاجتماعية. وكان يعتبر إضفاء الطابع الفلسفي المحض على الأمور شيئاً مرفوضاً وكان تفسيره للسياسة والثورة يحمل طابعاً يسارياً أكثر من أي اتجاه آخر. بعبارة أخرى كانت تصفيته واستخراجه متجهة نحو إضفاء الطابع الأيديولوجي على الدين. وهي أيديولوجية مستوحاة من الأيديولوجية الموجودة في المسلك والاتجاه السياسي. ويعني ذلك منظومة مدرسية ذات اتجاه سياسي وثوري يهدف إلى طرح فكر جديد في العالم ونسخ الأنماط غير الفاعلة القديمة. وعليه، كانت مكاسب شريعتي تتمثل في مقولات يتم طرحها مجدداً، كالشهادة وكربلاء وابو ذر والإستضعاف وأمثالها وكان يكفي واحدة منها لإشعال النار في العالم(٩٦).

المثقفون والإصلاح الديني

كان يرى وجود احساس بضرورة حدوث مثل هذه النهضة بين الطبقة المثقفة الأصيلة في مجتمعنا. ليس أولئك الذين تحولوا إلى مثقفين طبقاً للأنماط الخارجية المتمثلة في المثقفين من هواة الطرب أو المثقفين الميالين للترجمة منذ أعوام. وقد توسع هذا الفكر إلى درجة جعل حتى الأصحاب التقليديين للمنبر والمحراب يتحدثون عن الإصلاح الديني وتغيير طريقة التبليغ وعن الإنحراف والإنحطاط الفكري الديني ومسخ الوجه الإسلامي والحديث عن ضرورة

التقدم مع الزمن والإهتمام بالشباب[٩٧]. وهذا يعني مفهوم العودة إلى الإسلام الأول، لأن الإسلام لا ينطوي أبداً على الاصلاح الديني بمعنى إعادة النظر في الدين، بل على إعادة النظر في الرؤى وفي الفهم للدين والعودة إلى الإسلام الأصيل والمعرفة الحقيقية للروح الواقعية للإسلام الأولي.

العصرنة (Modernism)

اعتبر شريعتي أن إنجاز العصرنة الشرقية مرتبط بإيجاد البروتستانتية الإسلامية لتوسيع التحول الفكري والولادة الفكرية ـ الثقافية. ويرى شريعتي أن اجتياز طريق التقدم والترقي الشرقي يختلف عن الطريق التي اجتازها العالم الغربي، وهو يؤمن بالإتعاظ الواعي من تجربة العصرنة في العالم الغربي، لكنه لا يستسلم لها[٩٨]، وقد بذل جهوده بإعادة طرح المرحلة الذهبية في التاريخ الماضي وإعادة القراءة الواعية لتلك المرحلة والترويج لها لكي يستلهم العنصر الإيراني والمسلم منها في يومنا هذا. لذلك قدم نهضة الشعوبية وطرح العصر الذهبي للإيرانيين، والذي ساد في تلك العصور أمام عصر الإنحطاط الإيراني والاسلامي الصفوي، لأن التاريخ كما يرى هو عبارة عن حضارة الإنسان. وهو أوضح سبيل الرشد والتقدم وأسباب انحطاط المجتمع للمعاصرين من منطلق الاهتمام بالتاريخ الماضي. وكان شريعتي يقصد بإعادة قراءة العصر الذهبي الإيراني ـ الإسلامي إلى إيجاد الأمل للإعتراض على الجمود الفكري الثقافي في المجتمع واستلهام المفكرين من ذلك العهد.

لم يطرح شريعتي «نظرية الدين من أجل الدنيا» للآخرة، واعتبر الدين الإسلامي مغايراً للأفكار الكاثوليكية والبوذية والدائية واللائوتزوئية، لأنها أفكار انحطاطية وذات نزعة فردية وتتجه بالأرواح من الحياة والواقع الى الذهنيات والكمالات فيما وراء الطبيعة وتقطع العلاقة مع الحياة تماماً، وتعلّم بأن على المثقف أن يمنح القوة والمسؤولية والعينية الواقعية إلى المجتمع، لكنه لم يعلم بأن ثقافتنا الدينية ومذهبنا الشيعي خاصة، والذي يعتبر تلقياً خاصاً عن الإسلام، مناهضاً تماماً لتلك الأفكار والمذاهب ولا تربطه بها وجوه مشتركة، بل يختلف عنها تماماً[٩٩].

إن تعبير الإصلاح الديني في فكر شريعتي يعني الإصلاح الإسلامي من خلال محاربة الخرافات والجمود والإستعمار والرجعية والعصبيات الموجودة لدى العامة والأفكار المصلحية الطبقية والنفعيات الصنفية والإلغاء المطلق لكل ما ينسب للإسلام أو للشيعة المبرر للنظام الطبقي والإستبدادي للوضع السائد والمخدر للجماهير والمشلّ للمنطق والتحرر الفكري والمسؤوليات الاجتماعية والواقعية.

ويبلغ شريعتي في هذا التوصيف إلى الحد الذي يجد فيه ضرورة تحرر الدين من التوليات

الاستبدادية الفكرية والروحانية ولعودة الينابيع الأصلية للثورة الإسلامية وإيجاد نهضة فكرية واجتماعية شيعية تعتمد على أساس القرآن والسنة وعن طريق آل الرسول بشعاري القيادة الاجتماعية والعدالة الطبقية وبدء تحول علمي ثوري بقيادة العلماء والمجتهدين الصادقين والواعين الإسلاميين لمعرفة الإسلام منطقياً على أساس القرآن والمعرفة الصحيحة للرسول وأهل البيت وأصحابه النموذجيين والتاريخ الإسلامي ... وفي كلمة واحدة تجديد حياة الاسلام. وهو يشير الى ضرورة انتهاج الاسلوب العلمي الذي تحدثنا عنه سابقاً. إذاً يتوجب على المثقف ايجاد حركة تحررية بروتستانتية إسلامية:

-العمل على استخراج وتنقية الكنوز الثقافية الضخمة لمجتمعنا وتحويل المواد التي كانت تؤدي إلى الانحطاط والتقوقع إلى طاقات وحركة؛

-العمل على تحويل التناقضات الاجتماعية والطبقية الموجودة في المجتمع الى قوة فنية وكتابية واذاعية لادخالها في ضمير المجتمع وفي وعيه؛

-إيجاد جسر بين جزيرة المثقفين وساحل الشعب... وأن يوجد جسر من القرابة والتعارف والتفاهم واللغة المشتركة، ليكون الدين الذي أوجد من أجل الحياة والحركة في خدمة الحياة!

-نزع سلاح الدين من أولئك الذين تسلحوا بهذا السلاح كذباً من أجل تنفيذ سلطتهم أو الدفاع عنها ونزع أسلحة القطب المعارض لهم بهذه الوسيلة، وذلك من أجل التمتع بالقوة لمنح الحركة للشعب؛

-القيام بحركة إصلاحية دينية تشل بها عوامل الرجعية وإنقاذ الشعب مما كان يخدره ويحرفه ويجعل من تلك العناصر وسيلة لإحياء المجتمع وتوعيته وحركته ومكافحته للخرافات، وأن يعتمد على ثقافته الأصيلة والعمل على تجديد ولادته وإحياء شخصيته الثقافية وتمييز هويته الإنسانية وجنسيته التاريخية والاجتماعية أمام الهجوم الثقافي الغربي؛

-أخيراً العمل على إيجاد نهضة إصلاحية إسلامية لتبديل الروح التقليدية والتخديرية والتمكينية للدين المخلة بجمهور الشعب إلى روح اجتهادية هجومية احتجاجية وانتقادية، ويستخرج بذلك تلك الطاقة الهائلة المتراكمة في مجتمعه وتاريخه وتصفيتها واستخدام موادها المحركة والمانحة للحرارة للمجتمع ويضيء بها عصره ويوقظ بها جيله...

بهذه الطريقة يتوصل المثقف إلى إيمان جديد، والمجتمع إلى وعي ذاتي متدفق ومتقدم لأن الجماهير تحتاج إلى الوعي، ومثقفنا الى الإيمان(١٠٠).

تحقيق الحداثة

في معرض اجابته على سؤال حول كيفية تحقيق الحداثة، يعتبر شريعتي أنها تتوقف على ايجاد حركة تحررية بروتستانتية إسلامية، وذلك من اجل توسيع الاصلاح والابداع الفكري - الثقافي[١٠١]. وفي مواصلته لهذا البحث وما إذا كان ينبغي على الشرق، ومنه إيران، سلوك الطريق التي اجتازها الغرب للتغلب على التخلف؟ يرفض ذلك ويعتبر أن الطريق الذي يجب أن تسلكها مثل هذه المجتمعات للتقدم والترقي تختلف عن الغرب، ولكنه يؤمن بالإفادة الواعية من تجربة العالم الغربي والعصرنة الغربية، لكنه لم يستسلم لها ابداً[١٠٢].

خيار التغرب والماركسية

إن خيار شريعتي البديل حيال النزعة الغربية والماركسية، هو تشيع سياسي ناشط وثوري باعث للحياة الجديدة وقائم على أساس الرؤية الشمولية التوحيدية[١٠٣]. ويرى هانس، في ما يتعلق بفهم شريعتي للإسلام المنبعث مجدداً في ايران، النقاط البارزة التالية: أولاً، إن التشيع ناجم عن إعادة تفسير القرآن وتاريخ الصدر الإسلامي الأول والتاريخ الإسلامي. وهو يستفيد من العلم الاجتماعي والنفسي؛ ثانياً إن التشيع هو مذهب سياسي بشكل كامل ومذهب للتحرر من الجور والظلم ومذهب للمكافحة الدائمة من أجل العدالة الاجتماعية والمساواة، ومذهب الإعتراض على الوضع الموجود؛ ثالثاً إن التشيع مذهب يختص بإيران ومحلي. وعليه يعتبر الوسيلة الوحيدة لتحرر الشعب الإيراني من حملات التقاليد الغربية، وأخيراً يمنح للعلماء دوراً عملياً قليلاً عبر زيادة مسؤولية الفرد»[١٠٤].

تجربة المثقفين الآخرين

إن شريعتي الذي لا يعتبر الماركسية بديلاً من الليبرالية الغربية في إيران، رغم أنه يعتبرها حصيلة تاريخية للنظام الاجتماعي والرؤية الثقافية الغربية، يقدم إرشاداً واعياً للشباب بشأن هذه الظاهرة، ويدين الطاعة العمياء لها وتقليدها. وهو يقول «إذا كان التنوير الفكري لماركس يحمل قيمته، فذلك فقط بسبب جهوده لتقديم تحليل عملي للنهضة التي كان تابعاً لها والهدف الذي كان يؤمن به لمعرفته وتفسيره ومنحه الاتجاه ويعمل على صياغة تاريخه لمصلحة هذه النهضة ويسلحه بالاستعانة بالفلسفة والمنطق والعلم الاقتصادي والعلم الاجتماعي والأنثروبولوجيا الاجتماعية ويمنح الطبقة العمالية التي يرى نفسه ملتزماً حيالها الوعي الطبقي والسلاح الأيديولوجي»[١٠٥].

وفي ما يتعلق بالتقليد والطاعة العمياء للماركسية، يقول شريعتي «إن التقليد الواعي والعلمي لماركس لا يعني القيام بتكرار أعماله بشكل غير واع وأن نأخذ بوصفته من دون النظر إليها، بل إن هذا التقليد يكون من جانب مريض أمي لطبيب متخصص. غير أن التقليد من جانب عالم واعٍ يحتم علينا أن نبذل جهودنا لنتحول إلى أطباء متخصصين، وهذا التقليد ليس

واحداً». ويضيف «لو كان هناك من يريد ان يقلد ماركس، فهو لا يتحول إلى اشتراكي جيد ومثقف مسؤول في سبيل البحث عن الحقيقة، حتى أنه يفقد مقدرته على إصدار رأيه بشكل مستقل وتفكير حر»[١٠٦]. لذلك كان يحلم دائماً بترك الجدال التافه، مثلاً، بين التقاليد والحداثة كي يتمكن من التوجه لمحاربة المدارس الماركسية والوجودية والصهيونية والاستعمار والتغرب والجهل والاستغلال والصراع الطبقي وهجوم القيم الثقافية في يومنا هذا والفلسفات الإنحرافية والفنون المناهضة للاجتماع وكل المؤامرات الخطرة والجديدة المناوئة للإسلام والشعوب[١٠٧].

اجتياز الطريق الطويل بين عشية وضحاها

ينتقد شريعتي ميول المثقفين نحو التجديد والعصرنة وتحويل المجتمع إلى مجتمع غربي بدلاً من النظر إلى الحداثة من منظور الجانب التأسيسي، فيرى أن الحضارة والثقافة لا تشكل بضاعة تصديرية وليست كجهاز الراديو أو التلفزيون أو الثلاجة ليتم نقلها من الخارج وتشغيلها بالسلك الكهربائي. إن الحضارة والثقافة كتحضير الأرض للزراعة، والعمل على الأرض بحاجة إلى صبر ودراسة وذكاء وتغيير للإنسان وللفكر ومعرفة الأرض والماء والجو السائد في الأرض التي نعيش فيها وانتخاب البذور ونوع الفواكه وتناسبها مع حاجاتنا[١٠٨].

إنَّ ما يقصده شريعتي لا يعني أن نضرب حصاراً حولنا أو أن نفتح بوابات البلاد على مصراعيها، لأنه يرى ان الشعوب جمعت نفسها وبنت حصاراً حول نفسها لتبقى سالمة، وأصيبت بالتفسخ وبقيت في انحطاط دائم. وهناك الشعوب التي فتحت بسخاء أبوابها وحاولت أن تكون متحضرة من الرأس إلى أخمص قدميها لتكون عصرية، وأوقعت نفسها في الاستعمار، ورضيت بالفناء والدمار الاساسي لثقافتها وشخصيتها واقتصادها.

وفي ما يخص الغرب، يرى شريعتي ضرورة تعلم أسلوب العمل من الاوروبيين ومعرفة عملهم بشكل صحيح ودقيق، وليس أن نأخذ بآرائهم، لأن هذين الإثنين ليسا شيئاً واحداً، لأن أخذ الوصفات من الطبيب بشكل مستمر والعمل بها أمر وتعلم الطب وسبل المعالجة أمر آخر. وهناك أسلوب ثالث، وهو، بدلاً من مراجعة الطبيب، الإعتماد على ثقافتنا وأفكارنا للمحافظة على استقلالنا وعدم تقليد الآخرين.

يرى شريعتي ضرورة التقليد من أجل التأسيس، على أن لا يكون كتقليد العبد لسيده تقليداً دقيقاً وأعمى، بل تقليد الطالب لمعلمه أو تقليد منطقي وتقدمي، وان يجتاز الطالب الطرق التي اجتازها معلمه ليتحول إلى أستاذ. فهذا التقليد يكون صحيحاً وبناء وضرورياً. إن ما يقصده هو عدم نسيان التقاليد الوطنية في هذا المسار. ويشير شريعتي في هذا الجانب إلى إقبال لاهوري، وأنه يختار اليابان كنموذج للاقتداء به.

شريعتي وتجربة باقي المثقفين

يرفض شريعتي المواقف المسبقة للمثقفين القائلة بعدم امكانية الاختيار أمام الغرب باعتبار الحضارة الغربية والثقافة الغربية التي تشكل نسيجاً واحداً لا يقبل التجزئة، ويعتبر ذلك دلالة على عبودية الشرق. كما ينتقد الطيف الآخر الذي يعارض الاقتباس من الغرب، ويعتبر ذلك في تحليله النهائي تقبل الهيمنة والسلطة الغربية. وهو يعتقد بأن إقبال لاهوري يعلن موقفاً ثالثاً حيال قاعدتين متعصبتين وعين «إفراطية وتفريطية» اتخذت في المجتمعات الآسيوية مواقف حيال العالم الغربي. ويقول «إن إحدى القاعدتين ترى، كما، يقول أمثال تقي زادة وملكم خان، ضرورة الاقتداء كلياً بالعالم الغربي من الرأس إلى القدم ولا يمكن الاختيار أمام الغرب ونؤمن ببعض ونفكر ببعض. يعلن إقبال أن التسليم الكامل للحضارة الأوروبية يشكل مذلة وعبودية للشرق وخسراناً لما يملكه الشرق وما تحتاج إليه الإنسانية من قبيل الدعوة إلى الحق والشوق والعشق نحو الماورائية والبحث عن العيوب لإزالتها والدعوة إلى الفضيلة والهاجس الدائم للروح الشرقية أمام سر الخليقة والمطلق والحقيقة الكلية وسر الكون، أما الانقطاع عن الغرب وعن نمط حضارته، فيعني البقاء في الركود والضعف، وحتى تقبل الأسر حيال سلطته»[١٠٩].

التجديد السياسي

إن أحد المتغيرات التي طرحها شريعتي (كآل احمد) باعتباره سبباً في تخلف إيران هو موضوع التبعية السياسية. فهو كان مناضلاً في سبيل الحقيقة والعدالة والإيمان، كما كان منظراً أيديولوجياً، مثل شارل بكي[١١٠]. وهو شخّص بعض النقاط في ما يتعلق بالحكومات الموجودة في عصره وقدم البديل منها. إذ يرى «أن الديموقراطية الصورية لا تنطوي على معنى، لأنها تكون في يد الرأسمالي الذي يمنح الحق لأكثرية محافظة لممارسة التعسف بحق الأقلية التقدمية، وأن الأنظمة الشيوعية هي الأخرى تشاهد نهب البلدان الاستعمارية وتغض النظر عنها»[١١١]. ويطرح شريعتي في هذا الجانب بديلاً من الديموقراطية والاشتراكية. إذ يقبل الديموقراطية لادارة المجتمع، لكنه يزيد عليها مفاهيم الإلتزام أو المفاهيم الموجهة. ويرى أنه لو لم يبلغ المجتمع مرحلة النضج، ينبغي منح السلطة إلى مجموعة من الخواص تقود الانسان نحو الكمال من خلال برنامج تقدمي. فهذه السلطة لن تمارس أية أيديولوجية دنيوية في أكثر حالات تطورها (المجتمع المتطور) وتختار في عهد غيبة الإمام خليفته.

لا يتحدث شريعتي عن آراء عامة الناس، لأن المجتمع الذي يتسلم فيه الناس الرسالة المقدسة، وهي استمرار للرسالة النبوية ورسالة هديه، فإن هذه الرسالة تحصل على الاجماع يقيناً.

يقسم شريعتي أنواع الأنظمة السياسية الموجودة في العالم إلى أنظمة ديموقراطية ووراثية وأرستقراطية وملكية وأوليغارشية. ويقول في تعريف هذه الأنظمة:

ـ **الديموقراطية**: يتم فيها انتخاب الحاكم من جانب جماهير الشعب، وتمُنح الأكثرية بنسبة ٥١ في المئة؛

ـ **النظام الوراثي**: حكومة تجعل الوراثة والوارث صاحباً للحق. وهي حق الحكومة على الشعب؛

ـ **النظام الأرستقراطي**: حكومة أفراد ينتمون إلى أمة خاصة لهم من الأفضليات لناحية الدم والعنصر على الآخرين، ويسمح لهؤلاء فقط أن يحكموا؛

ـ **النظام الملكي**: حكومة الفرد على المجتمع.

ـ **الأوليغارشية**: هي حكومة مجموعة خاصة على المجتمع(١١٢).

ثمة نظام من الحكم تمت تجربته في إفريقيا و في أميركا اللاتينية و في آسيا خلال فترة نضال الشعوب المتخلفة بوجه الاستعمار. وهو عبارة عن زعيم ديموقراطي ثوري، أي أنه يتم انتخاب الحكومة من جانب الشعب، لكن مصيرها لا يترك بيد الألاعيب السياسية التي تتم باسم الشعب، ولا تهدف إلى استقطاب الرأي العام، بل إنها تنوي تحقيق أهدافها الأيديولوجية.

اتجاه التجديد السياسي

يرى شريعتي وجود نمطين من الحكومات:

ـ الحكومات المستبدة؛

ـ الحكومات الديموقراطية.

وتكون الديموقراطية على نوعين:

ـ الديموقراطية الحرة؛

ـ الديموقراطية الملتزمة.

يرى شريعتي أن الحكومات المستبدة كانت موجودة على مر التاريخ، وأنها لفرد واحد أو أسرة واحدة أو مجموعة خاصة من الأعيان، في حين أن الديموقراطية من وجهة نظره هي حكومة الشعب. وهو يقسم الحكومة الديموقراطية إلى نوعين. الديموقراطية الحرة والديموقراطية الملتزمة او الموجهة. ويرى شريعتي أن الديموقراطية الحرة أو غير المنحازة هي «حكومة حرة تأتي إلى السلطة بآراء الشعب فقط وليس عليها أي التزام سوى ما يطلبه

الشعب. والحكومة الملتزمة فهي حكومة مجموعة تقوم على أساس برنامج ثوري تقدمي تنوي إيجاد تحول في الأفراد و في رؤاهم ولغتهم وثقافتهم وعلاقاتهم الاجتماعية ومستوى حياة الشعب وشكل المجتمع، وتهدف إلى إيصال المجتمع إلى منزلة رفيعة، بحيث يتحرك على أساس هذه المدرسة لبلوغ هدف سام لتحقيق اهدافه الثورية. فهذه هي الديموقراطية الملتزمة والقيادة الملتزمة، أي أنها تسير بالمجتمع ليس اعتماداً على تقاليد المجتمع، بل على اساس برنامجها الثوري نحو الأهداف الفكرية والاجتماعية المقدسة(١١٣). ويرى شريعتي ضرورة ادانة جميع التقاليد التي تمنع تحقيق هذه الديموقراطية الملتزمة.

مع ذلك يحاول شريعتي إيجاد مصالحة بين الثقافة الإسلامية والديموقراطية عبر استخراج مصادر الثقافة الإسلامية (إجماع الأمة أو إجماع أهل المدينة) أو (أهل الحل والعقد) ومبدأ الشورى والاجماع والبيعة. ورغم محاولته اعتبار الديموقراطية الحكومة المطلوبة وليس الحكومة الموجودة، فإنه يتقصى أسباب عدم تحقيق الحكومة المطلوبة، ويشير إلى العقبات التي تعترض تحقيق هذه الحكومة والمتمثلة في غياب التنمية والطبيعة العشائرية الموجودة في المجتمعات غير النامية والإقطاع. فهو يعتبر أن الديموقراطية الموجودة في مثل هذه الأنظمة (إذا كانت موجودة) ديموقراطية «الرؤوس» وليست «ديموقراطية الآراء»(١١٤)، بكلمة أخرى، إن ما يقصده بالديموقراطية هو «تحقيق المشاركة العامة والإمكانات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والمساواة لجميع أفراد المجتمع .. كما يهدف إلى تحقيق مجتمع لا تعني فيه الديموقراطية فقط مساواة حق التصويت للافراد»(١١٥).

إن الحل الذي يقدمه شريعتي هو أنه ينبغي على هذه الحكومة أن تتولى القيادة المادية والمعنوية والسياسية والايديولوجية للمجتمع إلى أن يتوصل إلى المرحلة التي تؤهله للتمتع بالحكومة الديموقراطية بمعناها الحقيقي، ويتم فيها البناء الايديولوجي للثقافة والبناء الثوري للمجتمع، وتبلغ الجماهير النضج السياسي والفكري المستقل، وأن لا تسمح بترك الأمر للاحداث والصدف، وأن تواصل قيادة المجتمع على أساس مبدأ القيادة الثورية، ليتم بذلك تربية الأجيال ونضجها وتعليمها الأيديولوجية بشكل مستمر، وبذلك يعملون على استمرار شخصية ومسؤولية زعيم مؤسس المدرسة الثورية والنهضات الثورية في أجيال عدة»(١١٦).

يميز شريعتي بين السياسة الموجودة في الغرب وبين ما هي عليه في العالم الشرقي، ويزعم بأن القادة في الشرق هم عادة رسل و مصدر رسالتهم من الوحي الإلهي، في حين يعتمد الساسة في الغرب على الاعراف والقوانين التي يشرعها الإنسان ويدير بها المجتمع. بعبارة أخرى، إن مصدر القوة في العالم الغربي سياسي، في حين ان مصدر هذه القوة في الشرق مازال غير سياسي(١١٧).

إلى الوصفات المقدمة، يبحث شريعتي عن التداعيات السلبية للغرب والتجديد في الهويات الوطنية، ويحاول تقديم حلول نهائية من خلال العودة إلى الذات. فهو ينتقد في هذا الجانب الحلول المقدمة من بعض الكتّاب الإيرانيين كجلال آل احمد وصمد بهرنكي وذوي النزعة الغربية. وكمثال على ذلك يرفض مفهوم الإنسان العالمي باعتباره اختراعاً امبريالياً ـ غربياً، وذلك من أجل اضعاف الثقافات المحلية الآسيوية والإفريقية وإزالة اعتبار المثقفين المحليين(١١٨). وبذلك يتمكن الغرب من خلال افادته من ظاهرة التنوير الفكري باسم العالمي ... تطويع الآسيوي والإفريقي ويحولهما إلى قطعان مطيعة(١١٩).

الحل النهائي والعودة إلى الذات

ما هو المقصود بالعودة إلى الذات؟ للاجابة على هذا السؤال، يمكن البحث عن الهوية. فمن ناحية السابقة التاريخية، ونظراً لظهور الدولة الحديثة في الغرب، دخلت بعض البلدان الآسيوية، كإيران، مرحلة جديدة مع الثورة الدستورية. إذ أضيفت الهوية الوطنية إلى الحوار الجديد في الأدبيات السياسية الإيرانية. ويعتبر المثقفون في عهد الثورة الدستورية أن الهوية الوطنية هي هوية المواطنين الإيرانيين الأحرار، وأنهم ينوون إعادة حق السيادة الوطنية التي اغتصبتها الأجهزة الحاكمة خلال القرن الأخير إلى أصحابها الأصليين، أي المجتمع المدني(١٢٠). ففي العهد البهلوي كان معظم اهتمام إيران ينصب على إيران ما قبل الإسلام. وكانت الهوية الوطنية تعني المفهوم القديم للحضارة الإيرانية التي يحفظها ويحرسها النظام الشاهنشاهي (الملكي) وتدور حول الفكرة القديمة وحدود الملكية الإيرانية، ومفهوم الطابع الالوهي للملك في إيران في العهد الساساني، والذي يتحول إلى محور الهوية الجماعية. إذ لا يجسد الشعب مفهوم المواطن الحر، بل يتم اعتبار الشعب كالقطيع الذي يتولى الشاه مهمة الراعي له. وجاءت هذه الفكرة بتأثير من الاتجاه الإيراني الكسروي، واكثرهم تعصباً صادق هدايت. فقد كتب هدايت قصة حاج آقا عندما كان صادق هدايت يؤيد حزب تودة الشيوعي الإيراني، وهو يطرح في هذه القصة هوية حملة الافكار الدينية(١٢١).

الهوية الإيرانية والإسلامية

يرى شريعتي أن اقتران التاريخ الإيراني خلال ١٤ قرناً بالإسلام تمخضت عنه ثقافة واسعة لا يمكن معها التمييز بين شخص وآخر، وأن البحث عن الثقافة الإيرانية بمعزل عن الإسلام مستحيل وغير قابل للتصور، كما هو البحث عن الثقافة الإسلامية بمعزل عن إيران(١٢٢).

لقد كان الهاجس الأكبر لشريعتي يتمثل في هاجسه حيال الهوية المفقودة للمواطن الإيراني. إذ كان يتحدث أسوة بفانون الذي كان يبشر بالعودة للذين يستحقون النار في

الأرض، وكان يتحدث عن العودة إلى الذات. ولكن الفارق بينه وبين فانون هو أن حوار فانون كان غير ديني، وكان يؤكد على الخصائص العنصرية والتاريخية واللغوية الموجودة في العالم الثالث، فيما ينطوي حديث شريعتي على صبغة دينية، ويؤكد على الجذور الإسلامية[١٢٣]. وعليه، فإن العودة إلى الذات تعني بعث الروح البناءة والفعالة والتقدمية التي صنعت الحضارة والمجتمع والمدنية سابقاً من دون العودة إلى القضايا الميتة والنائمة والمنتهية زمنياً وضرورياً. على أن المقصود ليس استخراج المعاني والعواطف والمشاعر والأفكار والفلسفات من أعماق الزمن وعرضها في متاحف اليوم، وإنما العودة إلى الذات «العودة إلى شخصيتنا الوطنية والقومية والإنسانية وغير العنصرية أو الأرضية، والمحافظة على الإستقلال الانساني في وجه هجمة القيم الاجنبية .. وكذلك أن نبدأ بالبحث والدراسة الدقيقة العلمية والنظر برؤية حديثة إلى النصوص والمصادر الاصيلة ورؤوس اموالها الانسانية والعلمية والثقافية»[١٢٤].

ما الذي نريد أن نفعله؟

ما هو النمط الذي ينوي شريعتي تقديمه من خلال العودة إلى الذات؟ «إنه نموذج غير أوروبي وليس أميركياً. اننا ننوي بناء مجتمع انساني عجزوا عن بنائه»[١٢٥]. كذلك «لاننوي صنع أوروبا شرقية ثانية من مجتمعنا. إننا ننوي ابداع فكر جديد، وإنسان جديد؛ إنسان تتجلى فيه أفكار مولوي وبوذا والمزدك في وجوهه الأربعة. وإن بلوغ مثل هذه الرؤية الشمولية والمسلك الذي يتعايش فيه ويمتزج بلحن عذب وطبيعي وجميل يستدعي بذل المزيد من العناء والجهاد والاجتهاد والإخلاص والإيثار والنبوغ والعلم والوعي والخبرة والعمل الدؤوب بشكل واسع. إن اكتشاف هذه الطريق وتقديمها للمفكرين الذين شعروا بوجود نفق مسدود في نهايات كل السبل، ومع ذلك لم يتوقفوا عن البحث لا يتم عبر شخص أو جمع أو جيل واحد، بل كان لي الأمل في الحديث عنه وعمل المزيد من ذلك وأن أصرف عمري عليه»[١٢٦].

نقد أفكار شريعتي

تبلورت معرفة شريعتي للغرب من زاوية رد فعله نحو المعرفة الغربية التي كان يمثل رضا شاه وطنيتها، وحزب تودة الشيوعي الإيراني اشتراكيتها، ومحمد رضا شاه ليبراليتها. وليس من المدهش ان تنتهي هذه الرؤية بالمعاداة للغرب، والتي يمكن ملاحظتها في آثار شريعتي.

إن النتائج العملية لمعرفة الغرب وبحوث شريعتي حول الحداثة هي كالأنماط النظرية التي لم تنتهي إلا إلى التناقض والتضاد. إذ لا يضع شريعتي أي معيار للقارئ لمعرفة الغرب، ولا

يقدم أمثلة واضحة حول هذه المعرفة. وفي معرفته للغرب يعرض للقارئ خليطاً من الحب والكراهية للغرب لا يستطيع التاريخ ولا الزمن ولا علم الاجتماع ولا السياسة فصلهما، ولا يجد القارئ إجابة على السؤال حول الجوانب الايجابية الغربية ما إذا كانت موجودة في أية مرحلة من المراحل التاريخية الغربية، كما لا يجد اجابة على سؤال يتعلق بالمفكر الغربي الذي تجدر مطالعة افكاره، وليس بما يرتبط بالوسيلة التي يعتمدها الشرق لتمكنه من أن يحتل محل الغرب المتأزم، لأن معرفة شريعتي للغرب لا تستطيع أن تقدم للقارئ علماً حول الغرب ولا طريق يضعها امامه كي يتمكن من التوصل إلى ذلك العلم. وعليه، فإن المعيار الوحيد الموجود في معرفة شريعتي للغرب يتلخص في رأي شريعتي نفسه. إذ إن التحول إلى الذهنية المطلقة ومنح تمييز الجيد من السيء بالشخص الواحد مع الخصائص الأخرى التي تختص به كشخصية واحساس العصمة في نفسه، بمعنى براءته من الخطأ والاعجاب بالنفس يمكن ملاحظتها جميعاً في شريعتي(١٢٧).

إذاً، إن ما يميز شريعتي عن معرفة الآخرين للغرب هو التعدد في تعايش الأنماط المتناقضة والمتضادة في المعرفة الغربية في كتاباته، وثانياً أهمية هذا الموضوع في تبيين أفكاره... والمهم في هذا الجانب هو أن كل أفكاره يمكن تحليلها من زاوية معرفته بالغرب. إذ إن فهمه للغرب يترك بالغ الأثر في معرفته للمجتمع الذي يعيش فيه والمجتمع الذي يرغب في تأسيسه. فالتراث الثقافي الغربي يعتبر عدواً له، كما يمثل اقوى سلاح يستخدمه في نزاعه مع العدو الداخلي. وبهذا التوضيح يمكن ملاحظة أربعة أنماط في آثار المعرفة الغربية لشريعتي، وهي:

- الغرب بمعنى الحضارة التي بلغت أخر خطها، أي نهايتها؛

- الغرب بمعنى الحضارة التي يمكنها أن تضع أخر المعارف الممكنة في خدمتها لفهم ديننا بشكل افضل؛

- الغرب بمعنى الروح السائدة على التاريخ الذي يستطيع الإنسان ان ينهي هيمنته بواسطة التقنية؛

- الغرب الذي يفهم بمعنيين في وقت واحد، هما: الغرب التاريخي الذي تجب إزاحته والغرب الأسطوري الذي يمكن إجتذابه.

لكن هذه الأنماط الأربعة إما انها تنطوي على تناقض، وإما انها لا تمتلك الأداء الذي يتوقعه شريعتي منها. ويعني الأداء الأيديولوجي انه لا يمكن اعتبار اياً من هذه الأنماط أساساً لإصدار الرأي حول الغرب، ولا تقدم أساساً نظرياً لمعرفة الغرب ولا مرشداً لاتخاذ موقف حيال الغرب. لكن هذا الأمر صادق بشأن المعرفة الغربية التي تنوي وضع الانماط الأربعة من الفكر! ويمكن توجيه النقد إلى فكر شريعتي وأدائه على النحو الإتي:

- عدم وضوح سبيل الفكر الحديث والميل نحو الجديد في إيران بسبب ادخال الدين فيه والمبالغة في الوهم الايديولوجي لتحقيق الحداثة. ويشمل هذا الاتجاه الاجنحة الرئيسية الثلاثة الآتية:

- يرى البعض ضرورة دخول المجتمع في الحداثة. فهذا الدخول يكون ممكناً فقط في حال تقبل الطريقة العقلانية اليونانية. ويؤدي الدين دور المعارضة العقلانية. لذلك اوجد شريعتي توهماً كبيراً بمنح الطابع الايديولوجي للدين. وفي الواقع عمل على تأخير تحقيق الحداثة والعصرنة في إيران؛

- يرى عدد آخر أن لكل من التقاليد والحداثة موقعها الخاص بها، وأن إنتاج وطرح ايديولوجية دينية يشكل تركيباً غير صحيح؛

- يتهم البعض الآخر المؤمن بالايديولوجية واليسارية والعلمانية شريعتي بأنه مهد السبيل امام الدين التقليدي للوصول إلى السلطة، وألحق بذلك الضرر بالأيديولوجيات الحديثة والعصرية الموجودة في المجتمع؛

- يرى البعض من المتدينين بأن شريعتي كان محبياً كبيراً للأيديولوجية الدينية، لأن تحويل الدين إلى أمر دنيوي، وإن كان بنية الدعوة إلى الخير، هو أمر غير صحيح. كما يرى بعض المتدينين التقليديين بأن شريعتي كان خبيراً في علم الاجتماع وليس خبيراً دينياً .. وترى بعض الاتجاهات الإصلاحية أن شريعتي هو معلم الثورة .. وهناك بعض ذوي الاتجاهات الاخرى الدينية يرى بأن شريعتي يعمل لتبليغ الاسلام البورجوازي الجزئي ..

- طرحت وجهة نظر أحدث ترى أن عهد الأفكار والمعتقدات الهادفة قد انتهى، لكنها تستنتج بأن النماذج والانماط الفردية والاجتماعية السابقة يمكن إعادة النظر فيها. فهذه الرؤية تؤمن بأن شريعتي كان مثقفاً بارزاً للعهد المنتهي، وترى أن العهد الجديد يختلف بشكل أصولي مع الماضي. فالعالم يجتاز هذا التحول، وأن هذا العهد بات يهاجمنا وسنكون مضطرين للاصطدام معه. لكن كل الأجنحة الموجودة في هذا الطيف لن تتخلى عن فكر شريعتي.

من ناحية أخرى يضع السيد جواد طباطبائي شريعتي إلى جانب آل احمد وشايكان ونراقي. فيقول: «إن موضوع شريعتي وآل أحمد وشايكان ونراقي وغيرهم هو ما يدور في الغرب. لكن أياً من هؤلاء لم يتمكن من مشاهدة وضعنا الذي نعيش فيه لأنهم كانوا مقلدين لبحوث الغربيين وليسوا مجتهدين لاسئلتنا»[١٢٨]. ويتساءل طباطبائي عن الرؤية الاجتماعية ويطرح انتقادات منهجية. فهو يرى «أن علم الاجتماع بشكل خاص، والعلوم الاجتماعية عموماً، هي من مستلزمات التجديد. ومع إمكانية التجديد يتم تأسيس الإمكان. ولكن في

وضعية امتناع الفكر المرتبط بالتقاليد، لم يتضح الأمر. ونظراً لتصلب التقاليد، فإنها تشكل سداً قوياً أمام أي إعادة للنظر في الأسس. وإن العمل الملقى على عاتق علم الاجتماع بدوره لا يستطيع حل المشكلة، بل سيكون كالطريقة التاريخية سبباً لحدوث مشاكل. وتمكن دراسة تركيب العلوم الاجتماعية الجديدة والتقاليد تركيباً غير مطلوب تحت عنوان ايديولوجيات علم الاجتماع»(١٢٩).

ويرى طباطبائي «طبقاً للمعتاد، إن معظم الكتّاب المعاصرين بذلوا جهودهم من أجل عرض تفسير أيديولوجي للفكر الغربي مع العودة إلى التقاليد، واعتباره كنمط ممكن من النوع المختلف، ولكنه في خلاف اتجاه التجديد. إن هذا التفسير للتجديد في معارضة التقاليد، والذي يعرضه بعض الكتّاب مع وجهات النظر المختلفة، كداريوش شايگان وجلال آل أحمد واحسان نراقي وعلي شريعتي وغيرهم قد جاء في منحى تصفية الحسابات مع التجديد الإيراني الحديث العهد. فهو في أصله غربياً، بعباراة اخرى متأثراً بالغرب، وكان ناجماً عن الجهل حيال طبيعة الفكر الغربي الحديث. لقد فهموا شيئاً خاطئاً عن طبيعة الفكر الغربي ويبحثون عن خصائص الظروف التي تم فيها التجديد في الغرب في وضعية امتناع تحقيقه في إيران. وكانت حصيلة بحوثهم إغلاق الطريق أمام الفهم الصحيح للتقاليد من جانب عرضهم، وتقويماً ساذجاً لتحول الفكر في العالم الغربي، والذي لم يكن من أساسه من جنس طبيعة الفكر والحضارة الغربية»(١٣٠).

في الواقع ان القول بالبروتستانتية الإسلامية يعني ذلك ان علي شريعتي يحمل تصوراً سطحياً جداً عن طبيعة المسيحية، وكان يرى في حال امكانية حدوث مثل هذا التحول في الإسلام سيتم بذلك حل المشكلة الأساسية(١٣١).

تسييس الدين

يرى داريوش شايگان أن كلاً من آل أحمد وشريعتي يحمل إحساساً بالغربة بالنسبة للدين، ونوعاً من التمني للعودة إلى أصلهم، وهو أمر ناجم عن تربيتهم الدينية في الأسرة. لكن هذا التمني لا يمكن أن يتجسد في وجودهم لأنهما أصبحا مثقفين ومتعلقين بالأساس الفكري لعالم اليوم. ويعني ذلك أنهما تعلقا بالأمر الذي ينفيانه بظاهر الأمر وينويان الهروب منه. ويعني انتفاض الاثنين ضد الوضع القائم الذي يمثل تلك القيم التي تعد مكسباً للحضارة الحديثة، ويطالبان بالأمر الذي يمثل في الواقع المدينة الفاضلة التي يبحث عنها المثقفون في العالم الحالي والتي تنبعث عن الأيديولوجيات العصرية، أي من داخل الليبرالية والاشتراكية والشيوعية(١٣٢).

حصيلة التحولات المرتبطة بالتنوير الفكري الديني

لقد تحدث علي شريعتي من منطلق فهمه الخاص للغرب والشرق. وهو اعتبر تميزه ثقافياً لناحية الرؤية الشمولية، و تحدث عن كيفية توصل العالم الغربي إلى الحداثة، وعن الهوة الموجودة بين الغرب والشرق، وأسباب النفوذ في الشرق كالتجديد والتقليد للغرب والبورجوازية والكمبرادور والتبعية الاقتصادية والسياسية وغيرها، والتي مهدت السبيل امام الغرب في الشرق، وخاصة في إيران، وكانت تداعيات هذا التفكير إيجاد فكرة المساواة التاريخية. ومع ذلك دعا شريعتي للخروج من هذه الوضعية إلى الإهتمام بالتقاليد الوطنية والإهتمام بنقدها. وهاجم شريعتي هو الآخر حملة الأفكار التقليدية، و طالب علماء الدين بالتفكير في القضايا الأساسية الجادة، ودعا في هذا الجانب إلى اصلاح ديني، واستفاد كذلك من تسييس وأدلجة الدين كأداة لمواجهة المشاكل الأساسية التي أوجدها الغرب والتجديد لإيران. وفي ما يتعلق بحمله الأفكار، دعا شريعتي إلى التهرب من التقليد الأعمى (الاسيميلاسيون) ودعا إلى تلاحم المثقفين مع جماهير الشعب، وكان يعتقد بأن المصيبة الكبرى للمجتمعات الإسلامية خاصة، والمجتمعات التقليدية بشكل عام، هي عدم وجود تفاهم مشترك في الرؤى بين جماهير الشعب والطبقة المثقفة. ففي المجتمعات الصناعية الأوروبية يسود التفاهم في الرؤى بين جماهير الشعب والدارسين بشكل تلقائي، و يعرف الناس بعضهم بعضاً بشكل جيد بسبب تكامل وسائل التعليم وتعميم الوسائل الاعلامية و وجود التربية والتعليم في مستوى عامة الناس. و من أجل عدم ابتعاد المثقفين عن جماهير الشعب، يؤكد شريعتي على ضرورة تعرف المثقفين على الطبيعة الثقافية الإيرانية.

إن شريعتي من خلال تفهمه العميق لأعباء التقاليد وتبعات العصرنة، تقبل تبعات العصرنة بشكل كامل و تام للتخلي عن التقاليد، ولم يتحيز للتقاليد ولا لمعارضة العصرنة، ولم يعمل من أجل الدمج بين التقاليد والعصرنة بشكل شكلي وآلي، ولم يتخذ جانباً سلبياً في نقده للاثنين معاً، بل اعتمد الملاك والمعيار للثقة برؤية ايجابية للتقاليد والحداثة، ثم قدم بعد ذلك البديل التركيبي لهما. و في الواقع كان ملاك نقده يمثل جزءاً من البديل الذي كان يقدمه. وهو عمل على تحقيق التقارب بين ملاكات نقد التقاليد والحضارة إلى حد امتزاجهما وتحولهما إلى البديل(١٢٣). وكان يقر في هذا الجانب بأن افريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية بقيت متخلفة من النواحي العلمية والفنية والعسكرية ومختلف العلوم قياساً بالغرب. ولكن مع ذلك، فإن هذه البلدان مسلحة بشيء يفتقده الغرب، ألا وهو الفكر والإيمان والأيديولوجيا. رغم ذلك، فإنه كان ينصح الذين يرون ضرورة عزل البلاد عن الغرب أو من يرى فتح الأبواب على مصراعيها أمام الغرب، بضرورة التقليد للحداثة كتقليد الطالب لمعلمه، لأنه إذا لم يحصل هذا الأمر، فإن التلميذ سيبقى جاهلاً إلى الأبد. ولكن هذا التقليد لا يكون نسخة طبق الأصل للقرن

العشرين ، بل هو شيء آخر، لا أوروبا ولا أميركا، بل هو مجتمع انساني. على أن هذا التقليد على مستوى المجتمع يعتمد على الرصيد التاريخي والثقافي للمجتمع. فهو يرى أن ارتداء الملابس والازياء المحلية من جانب البعض هو نتيجة لقوام الفكر، ويعتبر ارتداء غاندي ملابس يعود تاريخها إلى ثلاثة أو أربعة آلاف عام في جلسات الامم المتحدة في اطار الرصيد التاريخي والثقافي للهند.

إذاً، يعتبر شريعتي أن مثل هذه المجتمعات امامها سبيلان لا أكثر؛ إما أن تختار الفكر وإما الحضارة من دون فكر. فالمجتمعات التي توجهت نحو التقليد السريع للحضارة الغربية ومن دون أن تهتم بالوعي الاجتماعي والاحساس الواعي، ومن دون أن تمتلك التكنولوجيا وتكتفي بنهضة كاذبة لامتلاك الحضارة الأوروبية، فإنها بقيت مستهلكة ومستسلمة تحت نير العبودية والمهزلة والهيمنة الغربية[١٣٤].

ويفصل شريعتي حاجات الغرب عن حاجات الشرق «إن أميركا تحتاج إلى انفجار سارتري. لكن آسيا أو إفريقيا أو أميركا اللاتينية تعاني من الفقر والنقص والمجاعة والجهل والتخلف الصناعي[١٣٥]. ومن أجل اجتياز هذه العقبات، يجب علينا الإهتمام بالثقافة الوطنية والإستقلال المعنوي والإستقلال الاقتصادي والانتاج الفكري والثقافي. وفي المجال السياسي كان شريعتي يؤمن بنوع من القيادة التوجيهية في المرحلة الانتقالية، والتي تعتمد على الجانب المعنوي للقادة في الشرق، وبنوع الأداء المختلف للدين في السياسة في الشرق والغرب، و كان يبحث عن كل هذه الأشياء عبر الثورة.

المصادر:

(١) مهرزاد بروجردي، **روشنفكران ايران وغرب** / المثقفون الايرانيون والغرب، ص ١٦٠ و ١٦٤.
(٢) سير انديشه معاصر، حوار مع المهندس مهدي بازركان، المقالة نفسها، ص ٣.
(٣) المقالة نفسها، ص ١٦٦.
(٤) فرهنك رجائي، معركه جهانبينى ها، ص ١٢٠.
(٥) راجع: علي شريعتي، **ويژگيهاي قرون جديد، مجموعه آثار ٣١**، الطبعة الخامسة (طهران: جاب خش ١٩٩٧م)، ص ١٧٩.
(٦) علي شريعتي، **خود آكاهي، استعمار** (بي جا، بي تا، بي نا) ص ٧ ـ ٨.
(٧) الكتاب نفسه، ص ٧ ـ ٨.
(٨) الكتاب نفسه، ص ٨.
(٩) علي شريعتي، **تاريخ تمدن** (١)، ص ٦١.
(١٠) علي شريعتي، **از كجا آغاز كنيم**، (بي جا، بي تا، بي نا)، ص ٤٢.
(١١) المصدر نفسه.
(١٢) **از كجا آغاز كنيم**، ص ٤٩.
(١٣) مهرزاد بروجردي، **روشنفكران ايراني وغرب**، الكتاب نفسه، ص ١٧١.
(١٤) ح، سبزواري، **ريشه هاي اقتصادي رنسانس**، (مشهد: هجرت)، ص ٣٠.
(١٥) **مجموعة. آثار ٢٠**، الكتاب نفسها، ص ٢٩٩.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
(١٧) علي شريعتي، **ماشين در إسارت ماشينسم**، (طهران: ميلاد، ١٩٧٩)، ص ١.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢.
(١٩) المصدر نفسه، ص٣.
(٢٠) علي شريعتي، **ويژگيهاى قرون جديد، مجموعة آثار ٣١**، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
(٢٣) الكتاب نفسه، ص ١٦٦ـ١٦٥.
(٢٣) الكتاب نفسه، ص ١٦٦.
(٢٤) الكتاب نفسه، ص ٣٨٥.
(٢٥) عباس منوچهري، شريعتي ويرسش مدرنيته، **نامه بژوهش**، العام الثاني، العدد رقم ٧: ١٣٧٦، ص ٣٦٠.
(٢٦) المقالة نفسها، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٣.
(٢٧) المقالة نفسها، ص ٣٦٧.
(٢٨) المقالة نفسها، ص ٣٦٧.
(٢٩) مسعود بهرام، قدر شريعتي، **ايران فردا**، العام السادس، العدد ٢٤، عام ١٩٩٧، ص ٢٤.
(٣٠) المقالة نفسها، ص ٢٥.
(٣١) علي شريعتي، **ويژگيهاى قرون جديد**، الكتاب نفسه، ص ٣٨٦ ـ ٣٨٥.
(٣٢) علي شريعتي، **بازشناسي هويت ايراني ـ اسلامي، مجموعة آثار ٢٧**، الطبعة الخامسة، (طهران: طبع الهام، ١٩٩٧)، ص ١٠٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

المصادر:

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٠-١٠٩.
(٣٧) **مجموعة آثار ٢٠**، المصدر نفسه، ص ٤٩٠.
(٣٨) علي شريعتي، **خصائص القرون الجديدة، مجموعة آثار ٣١**، الكتاب نفسه، ص ١٠٨.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢.
(٤٠) علي شريعتي، **بازشناسي هويت ايراني ـ اسلامي**، مجموعه اثار ٢٧، الكتاب نفسه، ص ١٠٩.
(٤١) علي شريعتي، **ويژگيهاى قرون جديد، مجموعة آثار ٣١**، الكتاب نفسه، ص ٩٠٥.
(٤٢) علي شريعتي، **ماشين در اسارت ماشينسم**، الكتاب نفسه، ص ٢٦.
(٤٣) علي شريعتي، **ماشين در إسارت ماشينيسم**، الكتاب نفسه، ص ٢٧.
(٤٤) علي شريعتي، الماكنة في اسر المكننة (ماشين در اسارت ماشينسم)، الكتاب نفسه، ص٢٧.
(٤٥) عباس منوچهري، شريعتي وپرسش مدرنيته، المقالة نفسها، ص ٣٧٢.
(٤٦) بروانه آبراهاميان، **شريعتي والماركسية**، من كتاب **شريعتي في العالم**، الكتاب نفسه، ص ٣٠٨.
(٤٧) علي شريعتي، **تاريخ تمدن ١، مجموعة آثار ١١**، الطبعة الثانية، (طهران: قلم، ١٩٩١)، ص ٦.
(٤٨) علي شريعتي **خصائص القرون الجديدة** (ويژگيهاي قرون جديد) مجموعة آثار، ٣١، الكتاب نفسه، ص ٥٢٠ ـ ٥٢٩.
(٤٩) علي شريعتي، **ماشين در اسارت ماشينيسم**، المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٥٠) **ويژگيهاى قرون جديد** (خصائص القرون الجديدة) مجموعة آثار ٣١، الكتاب نفسه، ص ٣٨٨.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٣ ـ ٣٧٨.
(٥٤) للمزيد من المطالعة راجع: علي شريعتي، **امت و امامت**، (طهران: قلم، ١٩٧٨)، ص ٦٥ ـ ٦٤.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.
(٥٦) علي شريعتي، **علي (ع) مجموعة آثار ٢٦**، الطبعة الثانية، (طهران: نيلوفر، ١٩٩٣)، ص ٥١٢.
(٥٧) علي شريعتي، **اسلام شناسي**، الكتاب نفسه، ص ٢٤.
(٥٨) علي شريعتي، **علي (ع) مجموعة آثار ٢٦**، الكتاب نفسه، ٩١٠-٥٠٩.
(٥٩) علي شريعتي، **ويژگيهاى قرون جديد، مجموعة آثار ٣١**، الكتاب نفسه، ص ٤٦٥.
(٦٠) عباس منوچهري، پرسش از مدرنيته، المقالة نفسها، ص ٣٦٦.
(٦١) المقالة نفسها، ص ٣٦٦.
(٦٢) علي شريعتي، **خصائص القرون الجديدة، مجموعة آثار ٣١**، الكتاب نفسه، ص ٤١٥.
(٦٣) علي شريعتي، **ويژگيهاى قرون جديد**، الكتاب نفسه، ص ٣٦٢.
(٦٤) علي شريعتي، **خصائص القرون الجديدة، مجموعة آثار المجلد ٣١**، الكتاب نفسه، ص ٣٣٣.
(٦٥) علي شريعتي، **خصائص القرون الجديدة، مجموعة آثار، ٣١**، الكتاب نفسه، ص ٢٧٦.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٣٠ ـ ٥٢٩.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٣١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٣١.
(٦٩) علي شريعتي، **مجموعة آثار مجلد ٢٠**، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

المصادر:

(٧٠) مهرزاد بروجردي، المثقفون الايرانيون والغرب (روشنفكران ايراني وغرب) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٧١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٧٢)علي شريعتي، **مجموعة آثار**، المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢، ١١٩.
(٧٤)علي شريعتي، **از كجا آغاز كنيم**، المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٢٩.
(٧٥) علي شريعتي، **مجموعة آثار ٥**، (طهران: حسينية ارشاد، بي تا) ص ١٠٠.
(٧٦) علي شريعتي، **خودسازي انقلابي، مجموعة آثار ٣**، (طهران: حسينية ارشاد، ص ١٨٣.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤-١٨٣.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٨٢.
(٧٩) علي شريعتي.
(٨٠) علي شريعتي، **الماكنة في اسر المكننة**، المصدر نفسه، ص ٦١.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦١.
(٨٢) علي شريعتي، **تاريخ تمدن (١) مجموعة آثار ١١**، المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٨٣) علي شريعتي، **از كجا آغاز كنيم**، ص ٤٢ ـ ٤٠.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٠.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٣٩.
(٨٧) براد هانسن، غربزدگي در ايران از ديدگاه صمد بهرنگي، جلال آل احمد ودكتر علي شريعتي در جهان، المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٩٠) علي شريعتي، **اسلام شناسي**، المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٠.
(٩١) علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ١٩.
(٩٢) مسعود بهرام، قدر شريعتي، المقالة نفسها، ص ٢٤.
(٩٣) عبد الكريم سروش، ايدئولوژى ودين دنيوي، **كيان**، السنة السادسة، العدد ٣١، ١٩٦٦، ص ١٠.
(٩٤) شريعتي من وجهة نظر سروش، صحيفة **جامعة** ٢٨، ١٩٩٨، ص ٧.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٧.
(٩٦) شريعتي از ديدگاه سروش، صحيفة **جامعة**، المقالة نفسها، ص ٧.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٤٧١ ـ ٤٧٠.
(٩٨) تقي رحماني، در راستاي مدرنيته شرق، **ايران فردا**، العام السادس، العدد ٣٤، ١٩٩٥، ص ٢٥.
(٩٩) علي شريعتي، **از كجا آغاز كنيم**، المصدر نفسه، ص ٤٧.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٥.
(١٠١) تقي رحماني، در راستاي مدرنيته شرقي، المقالة نفسها، ص ٢٥.
(١٠٢) المقالة نفسها، ص ٢٥.

المصادر:

(١٠٣) براد هانس، **غرب زدگى در ايران**، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٠٤) براد هانس، **غرب زدگى در ايران**، المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٠٥) علي شريعتي، **اگرپاپ ومارکس نبودند**، ص ١٠-٩.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١١-١٠.

(١٠٧) علي شريعتي، **با مخاطبهاي آشنا، مجموعة آثار المجلد ١**، ص٨.

(١٠٨) علي شريعتي، **مجموعه آثار، ٢٠**، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٠٩) علي شريعتي، **مجموعه آثار رقم ٥**، المصدر نفسه، ص ١١٦-٢٣.

(١١٠) بان ريشار، **شريعتي والحكومة الإسلامية، شريعتي في العالم**، المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(١١٢) **قاموس اللغات، كتب علي شريعتي**، الطبعة الأولى، (طهران: فردوسي، ١٩٩٣)، ص ١٧٧.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠-١٩٩.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦، وتقي رحماني، در راستاي مدرنيته شرق، ص ٣٤.

(١١٦) علي شريعتي، **امت وامامت**، ص ٢٠٠-٩٩.

(١٧) مهرزاد بروجردي، **روشنفكران إيراني وغرب**، المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١١٨) مهرزاد بروجردي، **روشنفكران إيراني وغرب**، المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١١٩) براد هانسن، غربزدگى از نگاه جلال آل احمد، علي شريعتي وصمد بهرنگي، مصدر سابق، ص ١٥٩.

وراجع: علي شريعتي، **امت وامامت**، المصدر نفسه، ص ٥٣-٥٢.

(١٢٠) علي شريعتي، **امت وامامت**، المصدر نفسه، ص٦٣.

(١٢١)راجع: صادق هدايت، **حاج آقا**، (طهران: جاويدان، ١٩٧٧).

(١٢٢) علي شريعتي، **بازشناسي هويت إيراني ـ اسلامي**، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٢٣) مهرزاد بروجردي، **روشنفكران إيراني وغرب**، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٢٤) علي شريعتي، **هنر در انتظار موعود**، الطبعة الاولى، (طهران: فروغ دانش، ١٩٧٨)، ص ٦-٥.

(١٢٥) علي شريعتي، **مجموعة آثار ٢٠**، الكتاب نفسه، ص ٥٦.

(١٢٦) علي شريعتي، **با مخاطبهاي آشنا، مجموعة آثار ١**، المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٢٧) مراد ثقفي، غرب ناخواسته، غرب دست نيافتن، نگاهي به غرب شناسي دكتر شريعتي، گفتگو شماره ٦، ١٩٩٤، ص ٦٩.

(١٢٨) سنت ومدرنيته و بست مدرن، در گفتگو با سيد جواد طباطبائي، المقال نفسه، ص ١٩.

(١٢٩) جواد طباطبائي، **ابن خلدون والعلوم الاجتماعية**.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(١٣٢) داريوش آشوري، ما و مدرنيته، المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(١٣٣) مسعود بهرام، **قدر شريعتي**، مصدر سابق، ص ٢٣.

(١٣٤) علي شريعتي، خود آگاهي واستعمار، مصدر سابق، ص ١٠.

(١٣٥) علي شريعتي، **مجموعة آثار ٢٠**، المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

عبد الحسين شبيب*

السياسة الخارجية الإيرانية في عهد أحمدي نجاد: الموقف من إسرائيل والمحرقة نموذجاً

أثارت التصريحات التي أطلقها الرئيس الإيراني محمود أحمدي نجاد حول المحرقة اليهودية إبان الحكم النازي الألماني بين عامي ١٩٣٣ و١٩٤٥، نقاشاً مستجداً على الساحة الدولية حول المسار الذي ستسلكه السياسة الخارجية الإيرانية في عهده، خصوصاً أنها تأتي في مرحلة تتسم بالفوضى الدولية، وفي لحظة تمر فيها منطقة الشرق الأوسط في مرحلة انتقالية، في ملفات عدة تتعاطى معها الإدارة الأميركية بشكل مباشر في إطار سعيها الدؤوب لتشكيل الشرق الأوسط الكبير، وبينها الملفات العراقية والفلسطينية والسورية واللبنانية، وربطاً بها جميعاً الملف الإيراني، سيما النووي منه، في وقت يسود الاعتقاد أن طهران تشكل من وجهة نظر كثيرين خيطاً متصلاً بجميع هذه الساحات. والواقع أن محاولات تقصي مكونات السياسة الإيرانية عموماً، ومنها المتعلق بالقضايا الخارجية، بدأت منذ الصعود المفاجئ لنجم رئيس بلدية طهران وأحد كوادر الحرس الثوري الإيراني في السباق إلى رئاسة البلاد، وتأهله للمرحلة الثانية من الانتخابات بعدما أخفقت الدورة الأولى في حسم نتائجها؛ ففي حينه شرع المهتمون بالشأن الإيراني في عملية تقصي استباقية لما يمكن أن تفرزه صناديق الاقتراع، حتى إذا ما جاءت النتائج لصالح نجاد الطالع من طبقة فقيرة، تكون صورة أولية قد تبلورت عن المسار الذي ستسلكه إيران في عهده. ولكن كما جاءت نتائج الاقتراع صاعقة في مدلولاتها السياسية، وأخفق المختصون بالشؤون الإيرانية في توقعها، عادوا وأخفقوا في بلورة توقعات حول كيفية المقاربات التي سيعتمدها الرئيس الجديد لمختلف القضايا المتصلة باهتمامات طهران ومصالحها.

أطلق الرئيس نجاد تصريحاته في السادس والعشرين من تشرين الأول/أكتوبر الماضي في خطاب ألقاه في طهران أمام مؤتمر بعنوان «العالم من دون الصهيونية» مستعيداً شعار

* كاتب وصحافي لبناني.

لمؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران الإمام الخميني «يجب أن تزول إسرائيل من الوجود»، وعاد وتمسك به في الثلاثين من الشهر نفسه في أعقاب الضجة الدولية التي أثيرت حول تصريحه السابق، مؤكداً أن ما قاله ليس إلا تكراراً لمواقف النظام الإيراني منذ ٢٧ عاماً، ومشدداً على أن «الاعتراف بإسرائيل جريمة لا تغتفر»[١]. وفي الثامن من كانون الأول/ديسمبر الماضي أثار الرئيس نجاد شكوكاً حول المحارق النازية لليهود، وقال إن إسرائيل يجب أن تنقل إلى أوروبا، وذلك خلال مؤتمر صحافي عقده في مدينة مكة المكرمة في السعودية، معتبراً أنه «إذا كان الأوروبيون صادقين في ما يقولونه بشأن المحرقة، فيجب عليهم إعطاء بعضاً من أقاليمهم في أوروبا ـ مثل أقاليم في ألمانيا أو النمسا أو دول أخرى ـ للصهاينة. ويمكن للصهاينة أن يقيموا دولتهم في أوروبا، وسنؤيد ذلك»[٢].

تفاوتت التقديرات في شأن الخلفية التي يمكن أن يكون نجاد قد عبّر عنها في تقديم هذا الشق من رؤيته السياسية، والذي يقوم على ثنائيتين: طرح شكوك حول المحارق النازية واعتبارها أسطورة مضخمة، ودعوته إلى نقل اليهود الأجانب في فلسطين إلى ألمانيا أو ألاسكا، باعتبار أن أوروبا هي المسؤولة عن هذه المآسي. وتوزعت التقديرات بين من اعتبر تصريحات نجاد تعبيراً عن «حماسة مفرطة وقلة خبرة في السياسة وعدم القدرة على التفريق بين المستمعين في الداخل والخارج»، وبين من خلص إلى أن هجماته الشفوية المتكررة تسير وفقاً لخطة منهجية موضوعة، وأن هذا أمر تعمده وفكر فيه ملياً، وأن هذه المواقف جزء من استراتيجية هدفها تعزيز موقع نجاد في الداخل ودور إيران في المنطقة. ففي الجانب الداخلي يرى البعض أن نجاد رسم لنفسه صورة سياسية تروق لمؤيديه الأساسيين ممن قادوه إلى سدة الرئاسة التنفيذية الأولى في البلاد بعد ثمانية عشر شهراً على رئاسة محلية مزدهرة في بلدية طهران، وهي صورة لا يمكن نقضها بسهولة من قبل معارضيه[٣]. لكن هذه المقاربة تفتقد الدقة باعتبار أن المؤشر السياسي العقائدي ليس هو الذي أدى إلى إعادة رئاسة الجمهورية الإسلامية إلى مدني غير معمم من جيل الثورة بعد أن اقتصر هذا المنصب على رجال الدين في أعقاب استشهاد الدكتور محمد علي رجائي. فقد جاء فوز نجاد بعد ولايتين للرئيس الإصلاحي المعمم السيد محمد خاتمي الذي أثار نقاشاً داخلياً وخارجياً واسعاً طيلة السنوات الثماني من ولايتيه بشأن مختلف القضايا، سواء ما تعلق منها بآليات الحكم في إيران نفسها، أو ما تعلق منها بكيفية مقاربة مسائل السياسة الخارجية. وقد كان للرأي العام الإيراني مشاركة واسعة في كلا المجالين انعكسا تغطية إعلامية مهمة، وأيضاً في بعض الأحيان صدامات في الشارع الإيراني بقيت دائماً تحت السيطرة. وبالتالي فإن الموضوع الأساسي الذي ربما يفسر هذا الإنقلاب في مزاج الرأي العام الإيراني ـ الذي جاء أولاً بالسيد خاتمي وبأغلبية نيابية له، ومن ثم جاء ولاحقاً برئيس من أقصى الطرف المقابل،

اليمين المحافظ ـ ليس أمراً يتعلق بإسرائيل بقدر ما يتعلق بمسائل داخلية تتناول هموم الناخب الإيراني المباشرة. فكانت تجربة نجاد الناجحة في إدارة منطقة العاصمة طهران الأكثر اكتظاظاً في البلاد أملاً للكثيرين بمنح هذا الرجل فرصة لإدارة ملفاتهم الداخلية الاجتماعية والاقتصادية، بعدما شبعوا شعارات ونقاشات حول الحريات. لكن الخلفية الداخلية التي يمكن القول إن الرئيس نجاد تقصدها بتصريحاته هذه هي إعادة موضعة الصراع مع إسرائيل والتعاطف مع الشعب الفلسطيني في أولويات الناخبين الإيرانيين، بعدما استهلكوا أنفسهم في مقاربات سياسية داخلية وصلت حد صدور بعض الدعوات «القومية» إلى التملص من الدور التاريخي الذي أدته الثورة الإسلامية، سواء أثناء إدارتها المباشرة من جانب الإمام الخميني أو لاحقاً من جانب المؤسسات المختلفة للجمهورية الإسلامية، تجاه القضية الفلسطينية.

ربما أراد الرئيس نجاد أن يقطع الطريق على أية دعوات مماثلة تستهدف تقليص مسؤوليات إيران في هذا الموضوع، سيما وأن الصراع العربي ـ الإسرائيلي شكل على الدوام مكوناً رئيساً من مكونات السياسة الخارجية الإيرانية دفعت طهران ثمنه كثيراً، لكنها استطاعت أن تحدث اختراقاً مهماً وجوهرياً انعكس عناصر قوة في معطيات هذا الصراع، خصوصاً على الصعيدين اللبناني والفلسطيني، عبر الدعم المتعدد الأوجه الذي قدمته طهران ولا تزال لمختلف فصائل المقاومة في لبنان وفلسطين، ما ساهم بشكل أو آخر في تعزيز فاعلية إيران الإقليمية، وتكريسها طرفاً رئيساً في أي حل في الشرق الأوسط.

من ناحية أخرى تأتي تصريحات أحمدي نجاد على ما يبدو في إطار سياسة «الهجوم خير وسيلة للدفاع» في مواجهة الضغوط المتزايدة من الغرب، سيما في موضوع البرنامج النووي الإيراني. فاللافت أن الرئيس الإيراني بدأ بإطلاق مواقفه هذه تزامناً مع وصول الحوار مع الأوروبيين في هذا الموضوع إلى طرق مسدودة، وصدور تهديدات أوروبية بإحالة ملف إيران إلى مجلس الأمن بعد أن استأنفت طهران معالجة اليورانيوم في آب/أغسطس ٢٠٠٥.

السؤال البديهي الذي طرح نفسه في هذا السياق هو لماذا يقدم الرئيس نجاد على التصعيد مع الغرب في أكثر الملفات الحساسة، أي تلك المتعلقة بإسرائيل، في وقت يفترض أن برنامج بلاده النووي يمر في لحظات عصيبة وحرجة؟ بعبارة أخرى، هل يخدم هذا التصعيد موقع إيران التفاوضي في هذا الملف، خصوصاً أن مصدر القلق الرئيس للولايات المتحدة وأوروبا من امتلاك الجمهورية الإسلامية للسلاح النووي هو تعرض الأمن الإسرائيلي للخطر، أو تحديداً اهتزاز الأمن الإسرائيلي عبر انهيار المعادلة القائمة على «التفوق الإسرائيلي في جميع عناصر القوة التقليدية وغير التقليدية على كل الأطراف في الشرق الأوسط»، من خلال بروز

القوة الإيرانية التقليدية وغير التقليدية. فإذا كان البعض يرى أن القلق الأميركي والأوروبي مبرر، والذي يثيره احتمال حيازة طهران للقنبلة النووية، أو لخط إنتاج يسمح بتصنيعها، بمعزل عن مقاربتهم لملفات الصراع في المنطقة، فكيف سيكون موقفهم وإيران تقترب من هذه المرحلة وفي الوقت نفسه يدعو رئيسها إلى محو إسرائيل عن الخريطة السياسية للعالم ويطرح أسئلة حول محرقة اليهود؟[٤].

انطوت هذه الأسئلة وغيرها من الناحية المجردة على معنى تقني يتعلق بإدارة الأزمات، بحيث بدا مستغرباً لطارحيها كيف أن دولة مهددة بإحالة برنامجها النووي إلى مجلس الأمن الدولي وملوح لها بعقوبات دولية أو غير دولية (من جانب بعض الدول النافذة عالمياً وبشكل آحادي أو مشترك)، وبإمكانية توجيه ضربة عسكرية لها، تبادر إلى هذا التصعيد وتفتح مسارب أخرى لتبرير تضييق الخناق عليها؟ وهو ما صدر عن بعض الدول المتعاونة مع إيران نووياً، مثل روسيا التي رفضت تصريحات نجاد واعتبرت أنها توفر مبررات لخصوم إيران في حصارها وتعزز شكوكهم تجاهها، سيما أن مجلس الأمن أصدر إدانة ثانية لمواقف نجاد في التاسع من كانون الأول/ديسمبر الماضي[٥].

الإجابة الفعلية على هذه الأسئلة تبدأ من الاقتناع التالي: ما دام الرئيس نجاد لا يلقي تصريحاته جزافاً، وأنها جزء من استراتيجية معدة مسبقاً، فإنه يفترض أن الفريق الإيراني الذي يدير السياسة الخارجية خصوصاً، والملف النووي عموماً، يعرف مسبقاً ردود الفعل التي صدرت حرفياً، والضجة التي ستثار في وجه طهران دفعة واحدة جراء هذه التصريحات، ويعرف في المقابل إمكانيات هؤلاء الأطراف والحسابات التي تتحكم ليس بمواقفهم فحسب، وإنما بالقرارات الفعلية التي يمكن أن يتخذونها ضد إيران، والضوابط التي تكبح جموحهم والمصالح التي لا يمكن أن يفرطوا بها، مهما ذهب الرئيس نجاد في مواقفه.

هذه النتيجة تبدو منطقية مع مرور الزمن. فالرئيس نجاد استمر بالتعبير عن اقتناعاته تجاه إسرائيل على مدى شهور، واستمرت في المقابل الاستنكارات والإدانات الدولية لها، والدعوات الإسرائيلية إلى طرد إيران من الأمم المتحدة أو تعليق عضويتها[٦]، وغيرها من المطالب الإسرائيلية وغير الإسرائيلية بفرض قيود حتى على حركة الرئيس الإيراني الخارجية، لكن من دون أن يبدو في الأفق أي إجراء تنفيذي ذي قيمة أو تأثير في موقع إيران أو قوتها أو طريقة إدارتها للملف النووي.

تدرك طهران أن المسالك التي تدفع واشنطن وحليفها الأوروبي برنامج إيران النووي نحوها لا علاقة له البتة بتصريحات نجاد، لأن النتيجة التي وضعت الإدارة الأميركية، ومعها القيادة الإسرائيلية، الخطط للوصول إليها في هذا الملف سابقة على أي موقف، وتتعلق بمعطى

استراتيجي أساسي هو أن حدوث أي تفوق على عناصر القوة الإسرائيلية في الشرق الأوسط من أي طرف، ممنوع ومحظور، وبالتالي من المنطقي أن إيران يفترض بها أن تذلل العقبات من أمام حقها في الحصول على طاقة نووية مدنية سلمية. وإذا ما كانت مواقف نجاد تضيف مزيداً من العقبات، فليس مفروضاً أن تلجأ إليها، لأنها أساساً لم تقم إلا بمهمة تذكير العالم برؤية لم تعلن طهران رسمياً في أي يوم أنها تخلت عنها، وهي رفضها الاعتراف بإسرائيل ورفضها التنازل عن أي حق من حقوق الشعب الفلسطيني في وطنه الأصلي، وبالتالي لم تشكل مواقف نجاد من ناحية المضمون جديداً بقدر ما كانت تمثل تذكيراً يمكن الاستغناء عنه لو كان به ضرر، خصوصاً إذا كانت تساهم في تضييق الخناق الدولي على الجمهورية الإسلامية. على العكس، فإن إيران من خلال هذه العملية المنظمة حققت النتائج التالية، والتي يمكن اعتبارها مؤشراً على محددات سياسة نجاد في القضايا الخارجية:

أولاً، أعادت التذكير بأنها تمتلك حرية كاملة في التعبير عن اقتناعاتها وآرائها في مختلف القضايا الدولية من دون أي قيد أو شرط، ما عدا القيود التي تنص عليها القوانين الدولية والشريعة الإسلامية في ممارساتها الخارجية. وقد كسر نجاد بمواقفه هذه محرماً دولياً ثمة سعي حاد لتعميمه قيداً على حريات ليس الأفراد والمؤسسات فحسب، وإنما الدول أيضاً. وقد جاء هذا الكسر بالتزامن مع إثارة قضية الرسوم الكاريكاتورية التي استهدفت الرسول الأعظم محمد (ص) في الدانمارك، وأثارت غضباً في العالم الإسلامي، وتوسعت الإساءة لاحقاً إلى دول غربية أخرى تضامنت مع الدانمارك التي رفضت الاعتذار متذرعة بحرية التعبير. ومنحت هذه الأزمة مشروعية إضافية لمواقف الرئيس الإيراني في ضوء المقارنات التي أجريت على امتداد العالم الإسلامي كيف أن الغرب يرفض المس بمسألة تاريخية هي المحرقة اليهودية، ويعدم حرية التعبير والتفكير والرأي التي تقوم عليها النظم الديموقراطية عندما يتعلق الأمر بهذا الموضوع حصراً! ويمعن من ناحية ثانية في الإساءة إلى مقدسات ومشاعر مليار وأربعمئة مليون مسلم وآخرين أيضاً ممن يحترمون مقدسات جميع الأديان، ويرفض المس بحرية التعبير باعتبارها مقدساً يتفوق على مقدسات الآخرين، لا بل أكثر من ذلك يبيح المس بهذه المقدسات.

على أنه ليس في ما تطرق إليه نجاد أية مخالفة لهذه القوانين. فهو لم يدع إلى محو إسرائيل عن الخريطة بالمعنى التقليدي للكلمة حسب التوضيحات التي قدمتها طهران لاحقاً، بل كان يقصد إنهاء الوجود السياسي لهذا النظام العنصري، عندما أعاد التذكير بالطرح الرسمي الإيراني الذي قدمه المرشد الأعلى السيد علي الخامنئي مراراً كحل لأزمة الصراع في المنطقة، والذي يقوم على إعادة جميع اليهود الأجانب إلى البلاد التي أتوا منها، وإعادة جميع اللاجئين الفلسطينيين أينما وجدوا إلى بلدهم وإجراء استفتاء عام يشارك فيه جميع

الفلسطينيين من السكان الأصليين من مسلمين ويهود ومسيحيين لتقرير مصير الوطن المشترك لهم(٧).

أما موضوع المحرقة، فباستثناء بعض التشريعات الغربية والأوروبية خصوصاً، فإنه لا يوجد نص قانوني دولي يمنع أي شخص من تقديم مقاربة جديدة لمسألة تاريخية، بما في ذلك مسألة المحرقة اليهودية، سوى إصدار الجمعية العمومية للأمم المتحدة في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥ قراراً ليس له صفة إلزامية ويرفض أي «إنكار للمحرقة باعتبارها حدثاً تاريخياً، سواء كان هذا الإنكار كاملاً أو جزئياً». وإذا كانت هذه القيود الأوروبية يمكن تطبيقها على رعايا دول هذه التشريعات، فإنه لا يمكن بأية حال تطبيقها على أية دولة أخرى لها الحق في تشكيل قناعاتها، وبالتالي لا تخضع إيران لسيف الترهيب الأوروبي الممارس على النخب الأكاديمية والفكرية في الغرب، والتي قدمت دراسات علمية انتهت إلى نتائج مختلفة عما هو مفروض بقرارات تعسفية في موضوع المحرقة.

هذه الاستقلالية في مقاربة مصالح إيران هي العنصر الأبرز في سياسة إيران الدولية، وهي الناظم للفكرة الأساسية من تمسك طهران بحقها في امتلاك التكنولوجية النووية السلمية وفق القوانين والأطر الدولية. وهذا الحق المطلق يقوم على معادلة حاسمة عبّر عنها نجاد في كلمة وجهها إلى «المشككين في النشاطات النووية الإيرانية»، متسائلاً «من أعطاكم الحق في منعنا من امتلاك التكنولوجيا النووية»، مضيفاً، «لا يحق لكم أصلاً طرح أسئلة حول هذا البرنامج النووي»(٨).

على أن هذا الإصرار على رفض وقف برنامج إيران النووي، هو لئلا تضطر طهران إلى الإرتهان لدول أخرى بهدف تأمين الوقود لمفاعلاتها النووية المستقبلية. فبرأي نجاد «ليس مسموحاً لنا أن نفاوض على مبدأ امتلاك التكنولوجيا النووية المدنية... فالغربيون يدعوننا إلى عدم إنتاج الوقود النووي (...) ولكن أي ضمان سيعطوننا في حال قبلنا بعدم تصنيعه». وسأل الغربيين أيضاً: «كيف تضمنون إعطاءنا الوقود إذا صرنا مرتهنين لكم»(٩). فهذه المنظومة من القيم هي التي يريد الرئيس نجاد أن يكرسها كأحد التعبيرات عن منسوب القوة العالي الذي يعكس حجم الدور الذي تؤدية الجمهورية الإسلامية على الساحة الدولية في إطار مصطلحين اشتهرا في خطابات قادة هذه الدولة، هما العزة والكرامة، وعدم رضوخها لأي ابتزاز في معرض ممارسة أي حق لها(١٠)؛

ثانياً، الرسالة التي تعمد الرئيس نجاد بعثها إلى من يهمه الأمر عبر سلسلة مواقفه هذه هي التأكيد على الموقع القوي للجمهورية الإسلامية في جميع الملفات ذات الصلة، وأبرزها الملف النووي، لأنها لو كانت في حال ضعف، فليس من المنطقي أن تزيد من أسباب الضعف

عبر الضغوط الدولية عليها. وهذا الانطباع عبّر عنه الخبير الأميركي مايكل روبين المستشار السابق لوزارة الدفاع الأميركية، الذي ساهم في تأليف كتاب جديد بعنوان **إيران الخالدة** بإشارته إلى أحد جوانب القوة هذه، بقوله «مع ارتفاع أسعار النفط، لا يشعر الإيرانيون بأنهم يفاوضون من موقع قوة... لديهم أموال تمكنهم من اختيار أصدقائهم»[(١١)]، وبالتالي فإن قدرة إيران على الذهاب بعيداً وفي جميع الخيارات التي قد يفرضها عليها خصومها في برنامجها النووي لا تتأثر بالتهويل اليومي الذي يصدر من العواصم المعنية.

وفي خلفية أخرى لتعبير القوة هذا وتمسك نجاد بموقفه اعتباره أن العالم «على وشك أن يتغير، ونستطيع أكثر من أي وقت مضى أن نسمع صوت هذا النظام الحالي غير المستقر وهو ينهار». وهذه التغيرات كما يراها أصحاب القرار الإيراني هي لمصلحة بلدهم وليس ضدها[(١٢)]؛

ثالثاً، عزز الرئيس نجاد الموقع المعنوي للجمهورية الإسلامية عندما أعاد التصويب على العدو المركزي لمختلف شعوب المنطقة، ما اعتبر برأي البعض أنه وضع زعماء المنطقة الآخرين في مأزق، واجتذب شعوبهم التي تشعر بأن زعماءها متساهلون أكثر من اللازم مع الغرب، وأنه عبر مهاجمة إسرائيل شفوياً، يتوجه الرئيس الإيراني أيضاً إلى العالم الإسلامي الذي يتقبل أكثر مثل هذا النوع من التصريحات بسبب السياسة الأميركية التي تعتمد مبدأ الكيل بمكيالين[(١٣)]، الأمر الذي يكسب إيران دعم الرأي العام العربي والإسلامي في المواجهة الدائرة مع واشنطن. على أن اللافت من بين جميع التعليقات ما أورده رئيس الوزراء الإسرائيلي آرييل شارون قبل أن يرقد في غيبوبته من أن «تصريحات الرئيس الإيراني ضد إسرائيل تعكس الواقع في المنطقة، وتعبر كثيراً عما يريده كثيرون في المنطقة ويخشون قوله علناً»[(١٤)].

مصدر الواقعية هذا هو الإطار المشروع الذي عبّر عنه نجاد في مقاربته لموضوع المحرقة وحق تقرير المصير للشعب الفلسطيني بقوله «تعتقدون أن اليهود اضطهدوا، لكن لماذا يتوجب على الفلسطينيين أن يدفعوا الثمن... لقد اضطهدتموهم، حسناً، قدموا قطعة من أوروبا مثلاً لإسرائيل ونحن سندعم هذا القرار ولن نرفع شعارات ضد الصهاينة»[(١٥)].

إن هذا الموضوع فضلاً عن واقعيته ومنطقيته، فإنه يلامس مشاعر الغالبية العظمى، إن لم يكن جميع العرب والمسلمين الذين تكبدوا هم الآخرون خسائر بشرية ومادية ونفسية جراء تعويض الأوروبيين عما فعلوه باليهود الأوروبيين بمنحهم وطن الفلسطينيين لهم.

استنتاجات

لم تكن تصريحات الرئيس نجاد زلة لسان، بل إنه أراد تدشين عهده بتكريس آليات جديدة في التعبير عن الحجم الطبيعي للقوة الإيرانية الإسلامية الصاعدة بعيداً من عبارات المجاملة الديبلوماسية، خصوصاً في التوقيت «الصعب» الذي يتوقع فيه كثيرون أن تنحني طهران أمام العاصفة الدولية التي تتهددها، وفقاً للممارسات التقليدية في مواجهة هكذا ضغوط. لكن نجاد

أخذ على عاتقه الوقوف أمام العاصفة، وبل مباغتتها، مسقطاً مسبقاً جميع محاولات التهويل التي تشن على إيران ويمكن أن تسقط دولاً بذاتها، لا بل إنه فتح سجالات بشأن إسرائيل والمحرقة يفترض كثيرون أنه بغنى عنها، ولا تمس المسائل الحساسة الملحة، كالبرنامج النووي، ولا تساعده في تجاوزها، بل تعقد الأمور أكثر. ويبدو أن الرئيس الإيراني يرصد جيداً المتغيرات الدولية ويحسن الاستثمار في نقاط ضعف خصوم بلاده الخارجيين، ويعرف مكامن عجزهم التي يحاولون أن يخفوها عبر عمليات ترهيب صوتية. وهو يكشف، من ناحية ثانية، العيوب المستمرة للنظام العالمي الراهن الذي لم يتحرك لوضع حد لتهديدات تطلقها دول كبرى وصغرى ضد إيران وتلوح لها بالعقوبات وبالضربة العسكرية انطلاقاً من افتراضات بشأن البرنامج النووي الإيراني، الأمر الذي يخالف القوانين الدولية وميثاق الأمم المتحدة، في حين تثار ضجة دولية وتصدر قرارات عن مؤسسات الأمم المتحدة شجباً لمواقف الرئيس الإيراني. وعلى أية حال، فإن مقاربة الموضوع الإسرائيلي بالشكل الذي قدمه نجاد يشكل بحد ذاته تحدياً مهماً يقوم على قاعدة أن القضية الفلسطينية هي في صلب اهتمامات السياسة الخارجية الإيرانية، حتى في ذروة تأزمها مع القوى العظمى في الملفات التي تطال صميم سلطان إيران الداخلي.

المصادر:

(١) طهران، **وكالة الصحافة الفرنسية**، ٣٠/١٠/٢٠٠٥.

(٢) **رويترز** ٨/١٢/٢٠٠٥.

(٣) تقرير لبول هيوز، **رويترز**، ١٦/١٢/٢٠٠٥.

(٤) راجع تصريحات مارك ريجيف المتحدث باسم الخارجية الإسرائيلية، وسكوت مكليلان المتحدث باسم البيت الأبيض بتاريخ ٨/١٢/٢٠٠٥، رويترز.

(٥) **وكالة الصحافة الفرنسية**، ٩/١٢/٢٠٠٥.

وقبل ذلك وتعقيباً على الإدانة الأولى، اعتبرت وزارة الخارجية الإيرانية في بيان لها أن الإعلان الذي أصدره مجلس الأمن واقترحه النظام الصهيوني لتغطية جرائمه وإعطاء صورة عكسية للواقع غير مقبول. وتساءلت الوزارة عن سبب امتناع مجلس الأمن الدولي عن إدانة التهديدات العسكرية التي يطلقها القادة الأميركيون والإسرائيليون ضد إيران وعن إدانة «جرائم» النظام «الإرهابي» الإسرائيلي. وتساءلت الوزارة «كم مرة اجتمع مجلس الأمن لدراسة التهديدات التي تطلق ضد إحدى الدول الأعضاء في الأمم المتحدة (إيران) وكم إعلان تبنى لإدانة هذه التهديدات». **وكالة الصحافة الفرنسية**، طهران (٢٩/١٠/٢٠٠٥).

(٦) ينص ميثاق الأمم المتحدة على ضرورة توفر عدد من الشروط لطرد عضو من المنظمة الدولية، لكن هذه الشروط صعبة للغاية ولم يسبق أن استوفيت لتطبيقها من قبل. وتنص المادة السادسة من الفصل الثاني للميثاق المتعلقة بالدول الأعضاء أنه «إذا دأب عضو في المنظمة على انتهاك المبادئ الواردة في الشرعة بصورة مستمرة يمكن طرده من المنظمة بقرار من الجمعية العمومية بناء على توصية من مجلس الأمن». ولكن المادة لا تحدد الأغلبية المطلوبة في الجمعية العمومية: هل هي أغلبية بسيطة أم أغلبية الثلثين. وكما لم يتم طرح المسألة من قبل، فمن غير المعروف ما ستكون عليه الإجراءات التي ستعتمدها الأمم المتحدة إذا ما برزت هذه الحالة. ولكن يتطلب في البدء صدور توصية من مجلس الأمن الدولي، سواء عبر التوافق بين الأعضاء الخمسة عشر، أو صدور قرار بأغلبية تسعة أصوات من دون استخدام دولة دائمة العضوية لحق النقض. ومن جهة ثانية، تنص المادة الخامسة في الفصل نفسه على تعليق ممارسة حقوق ومزايا العضوية لدولة اتخذ بحقها إجراء احترازي أو ملزم في مجلس الأمن الدولي، على أن يتم ذلك في الجمعية العمومية بناء على توصية من مجلس الأمن الدولي. ويتم إعادة حقوق العضوية والامتيازات لتلك الدولة بقرار من مجلس الأمن الدولي. واتخذ قرار بتعليق حقوق العضوية في بداية التسعينات بحق يوغوسلافيا السابقة.

(٧) راجع تصريح الرئيس الإيراني أحمدي نجاد بتاريخ ٨/١٢٠٠٥، (رويترز)، بهذا الشأن والذي أعلن فيه أن أي شيء يقررونه في هذا الاستفتاء ستقبله كل البشرية. هذا حل ديموقراطي واضح يقوم على أساس المبادئ الدولية. وأيضاً، راجع تصريح الناطق باسم وزارة الخارجية الإيرانية حميد رضا آصفي وقوله «إن الموقف الأساسي لجمهورية إيران الإسلامية بشأن النظام الصهيوني غير المشروع واضحة جداً منذ الثورة الإسلامية (١٩٧٩)، لقد قلنا إننا لا نعترف بهذا النظام وهذا حقنا على الصعيد الدبلوماسي... ونريد إنتخابات حرة في الأراضي الفلسطينية المحتلة بمشاركة كل سكانها، سواء كانوا مسلمين أو يهود أو مسيحيين. **وكالة الصحافة الفرنسية**، ٣٠/١٠/٢٠٠٥.

(٩) راجع كلام الرئيس الإيراني في مؤتمر صحافي في مكة المكرمة بالسعودية على هامش قمة

المصادر:

منظمة المؤتمر الإسلامي، **وكالة الصحافة الفرنسية**، ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

(١٠) يدرج في هذا السياق إعلان طهران تأجيل زيارة الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان التي كانت مقررة إليها من ١١ إلى ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر الماضي والطلب إليه القيام بالزيارة في وقت مناسب أكثر وفقاً لما أبلغه مصدر مطلع في وزارة الخارجية الإيرانية لوكالة الأنباء الإيرانية. **وكالة الصحافة الفرنسية** ٥/ ١١/ ٢٠٠٥.

(١١) **رويترز**، ٤/ ١٢/ ٢٠٠٥ الشريك الآخر في كتاب «إيران الخالدة» هو باتريك كلوسون، من معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى.

(١٢) راجع خطاب نجاد أمام مؤتمر عقد في طهران بعنوان «دعم الثورة الإسلامية في فلسطين»، **وكالة الصحافة الفرنسية**، طهران ١٢/ ١٢/ ٢٠٠٥.

(١٣) ما شاء الله شمس الواعظين، ضمن تقرير لبيار سيليريه من طهران، **وكالة الصحافة الفرنسية**، ٩/ ١٢/ ٢٠٠٥.

(١٤) راجع خطاب شارون أمام الكنيست في مناسبة بدء الدورة الشتوية، **وكالة الصحافة الفرنسية**، ٣١/ ١٠/ ٢٠٠٥.

(١٥) راجع مقابلة الرئيس نجاد مع **قناة العالم** بتاريخ ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

فكتور الكك*

سيبويه: جسر معرفة ووفاء بين العرب والفُرس

سيبويه لقب لأبي بشْر عمرو بن عثمان بن قَنْبر، واللقب هذا يعني، في الفارسية، رائحة التفاح[1] أو التفاحي. ولبنان يضوع بهذه الرائحة، كما يقول أبو نواس[2] وكما هو الواقع. من هنا تنعقد الصلة الأولى بين سيبويه ولبنان! ولا عجب. فالمشهور عن سيبويه جمال الصورة مع طيب الرائحة[3]، والمشهور عن لبنان صلته بالحرف ونشر الأبجدية، وبالتالي اهتمامه بلغة العرب[4] التي وضع كتاب نحوها سيبويه في العصور الوسطى، ووضع لبنان كتب نحوها المحدّثة في العصور الحديثة.

ولد سيبويه بقرية من قرى شيراز تسمّى: البيضاء، ثم قدم البصرة، وتتلمذ على أكابر علمائها، وبوجه خاص على الخليل بن أحمد الأزدي الفراهيدي[5]. ومن قدوم سيبويه إلى البصرة تتفتّح للعربية ولأبناء العربية حيوات نحن نحياها ونحيّيها. غير أنني أحبّ التأمل في الأعماق التي تفتح منها سيبويه؛ فما تلك الأعماق وما أصولها؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، أودّ الإشارة إلى أربعة أمور هي:

- إنّ الباحثين في النحو العربي يشبعون بحوثهم بأخبار سيبويه وقيمة كتابه، ويذهبون في مباحثهم مذاهب ثلاثة: إما مذهب المؤرخ الذي يتتبع نشأة سيبويه خطوة خطوة حتى صار شيخ الطبقة الرابعة من مدرسة البصرة، بل يتتبعون أخباره حتى وفاته سنة ثلاث وثمانين ومائة للهجرة[6]؛ وإما مذهب الناقد الموازن بين نحو سيبويه ونحو الكسائي الذي كان شيخ الطبقة الثانية من مدرسة الكوفة، وقد يتوقفون طويلاً عند مناظرتهما المشهورة... وأحياناً يوسّعون موازناتهم بين نحو المدرستين، ويقارنون بين النحو العربي وغيره من الأنحاء لمعرفة التأثير الأجنبي فيه[7] وتأثيره في الأنحاء الأجنبية؛ وإما مذهب الدارس لجانب من جوانب

* أستاذ الحضارة العربية الإسلامية، رئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية. أمين سر المجمع الثقافي العربي. .

سيبويه، فيدرس أحدهم مثلاً: أبنية الصرف في «الكتاب»[٨]؛

ـ إنّ الاهتمام بكتاب سيبويه، قديماً وحديثاً، أضاء مسائله إضاءة تحديدية، بما وضع عليه من شروح ودراسات[٩]؛

ـ أعترف بقيمة ما كتب عن سيبويه وكتابه. لكنني لا أريد تكرار ما قيل فيهما، كأن أعرض الكتاب ومسائله الستين، ثم أقارن بين منهجه ومنهج من تلاه من الباحثين في النحو العربي، أو غيره من أنحاء الأمم الأخرى؛

ـ لم أجد شفاء كاملاً في ما قرأته حول سيبويه ونحوه، لأن الناحية الاجتماعية والإنسانية لم تستنبط من حركة سيبويه اللغوية[١٠]، ولا أدعي أنني سأصل إلى ما يشفي في هذا الشأن، بل أكتفي بالتذكير به، وتقديم مثال يوضحه من أصول الأعماق التي صنعت سيبويه وكتابه. أما المثال الذي اخترته للإيضاح فهو جواب السؤال الذي طرحته على نفسي قبل عرض هذه الخاطرات: ما تلك الأعماق وما أصولها؟

أعماق «الكتاب»

أعيد أعماق سيبويه وأصولها إلى المكان وإلى الإنسان، وأقف عند مشهدين من مشاهد كل منهما. فمن المكان ألمح مشهد البيضاء الشيرازية ومشهد البصرة العربية، ومن الإنسان أتبين مشهد الكبرياء ومشهد الوفاء.

ولد سيبويه في قرية من قرى شيراز، ثم قدم البصرة، وشيراز مدينة العلماء والشعراء والأولياء كما يقدمها تاريخها[١١]؛ والبصرة حاضرة العراق، على شطّ العرب فيها اجتمع «إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء»، وعدد كبير من العلماء والنحاة والفقهاء والأدباء والشعراء[١٢].

تُرى، ألا يصحّ للخاطر أن يتأمل في مولد سيبويه ومنشئه، فكأنه شط يجمع بين خصائص الأمّتين: العرب والفرس، ليكون شطّ النحو الذي يصب في «الكتاب» همة القادم العبقري من شيراز، وعلم الفراهيدي المقيم في البصرة...؟

أما قصة الصلة بين سيبويه والفراهيدي فهي قصة ذات فصول، من فصولها: كبرياء الإنسان ووفاؤه. وبهاتين المزيّتين من أخلاق سيبويه تكوّن علمه بالنحو[١٣] وألّف كتابه فيه[١٤].

يحمل إلينا تاريخ سيبويه وتاريخ النحو فصول القصّة، لكنه لا يستنبط جوانبها الاجتماعية والتربوية. ففي تاريخ سيبويه أنه قدم من البيضاء إلى البصرة، وطلب الحديث والفقه في أول الأمر، لأنه كان مولعاً بهما، ميالاً إلى التفسير. ولزم في البصرة حلقة حمّاد بن سلمة، حتى قاده الخطأ الذي لامس كبرياء الإنسان فيه إلى النحو: يزعم الرواة أنه قال يوماً

لأستاذه حمّاد:

«هل حدثك هشام بن عروة عن أبيه في رجل رعُف (بضم العين)؟

فقال حمّاد: إنما هو رعَف (بالفتح).

فانصرف سيبويه إلى الخليل بن أحمد، وشكا إليه ذلك، فقال له الخليل: الحقّ بجانب حمّاد، والضمّ لغة ضعيفة.

وقيل: إنه كان يستملي على حمّاد قول النبي: ليس من أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه، ليس أبا الدّرداء».

فقال سيبويه: ليس أبو الدرداء، ظاناً أنه اسم ليس، فصاح به حمّاد: لحنت يا سيبويه! إنما هو استثناء. فقال:

«لا جرم، *لأطلبنّ علماً لا يُلحنني معه أحد...*»[١٥].

فطلب النحو، وعكف على الاشتغال به، والأخذ عن الخليل بن أحمد. وكان لا يدركه ملل ولا فتور في التردد على الخليل والاشتغال بعلمه.

قال أحد الرواة: كنت يوماً عند الخليل بن أحمد فأقبل سيبويه، فقال الخليل: مرحباً بزائر لا يُملّ. وقال آخر: ما سمعت الخليل يقولها لأحد إلا لسيبويه[١٦].

تلقي هذه الرواية ضوءاً كاشفاً على كبرياء الإنسان في أخلاق سيبويه. وتفسيرها أن سيبويه يحارب الخطأ في لسانه المعبّر عن تفكيره، ويكتشف سلاحه الأقوى في النحو. إن النحو يعصم اللسان من اللحن، فيقي الشعور من الجراح. لا ريب في أن سيبويه شعر بالألم الموجع عندما خطّأه حمّاد، لكنه لم ينقم على حمّاد، ولم يكابر الحقيقة، بل سعى إلى إصلاح نفسه، ووجد الوسيلة. فالنحو هنا وسيلة تؤدي إلى غاية مقصودة هي كرامة الإنسان تتجلى في كبريائه الذي يجرحه الخطأ ويأسوه الصواب. إن النحو علم الصواب أو علم الأصول المؤدية إلى الصواب.

وحركة سيبويه المتحدية للخطأ في سبيل كبريائه الإنساني، لها أبعادها الإنسانية، على مستوى الزمان والأجيال. ففي الزمان تحدّثنا الكتب السماوية عن «خطأ» آدم، وجهاده للهدى والعودة إلى الفردوس. وتحدّثنا كتب الفلسفة في محاورات سقراط وتلاميذه عن مجابهة الخطأ في سبيل الصواب المكرم للإنسان... وفي الأجيال يعطينا سيبويه درساً عملياً من حياته، فهو بتحدّيه الخطأ وجَلدِه في ما يحفظ له كبرياءه فلا يخطّئه أحد، إنما يفتح الباب للأجيال الصاعدة، لتكون في مستوى الذي حمى كبرياءه من الإذلال. فلنتجنب الخطأ بمعرفة أصول الصواب.

وإن كانت الحادثة تصلح في مشكلات الإنسان المختلفة، فهي أصح بالنسبة لمشكلة اللغة. فاللغة أساس إنساني تبنى عليه عمائر الحياة الأخرى.

لذلك تعلم سيبويه علم النحو دفاعاً عن كبرياء الصواب فيه. لكن السؤال الذي يطل علينا عند هذه النقطة، هو: إذا كانت قصة سيبويه فردية شخصية، وقد تجاوزها بتعلّم مسائل النحو، فلماذا كتب كتابه؟ أعني هل كتاب سيبويه الذي وصلنا هو مجرد مسائل النحو والصرف التي جمعها سيبويه ليتعلم هو العلم الواقي من الخطأ وحسب، أم أنه كتاب قصد صاحبه تأليفه ووضعه بين أيدي الناس على مرّ العصور، وما الدافع إلى عمله التأليفي؟

إنّ الكتاب منسق تنسيقاً حسناً، وإن لم يكن تاماً، ومنهج صاحبه في تبويب موضوعاته ما يزال حتى اليوم شبه متّبع في كتب اللغة، ما يدل على أن سيبويه عمد إلى تأليف كتابه، ووضعه بين أيدي الناس، بعد أن حل عقدة الخطأ عنده. فهل كان عمله التأليفي بدافع إنساني عام؟ وإذا كان كذلك فمن أولى بالتوجه إليه من الناس؟ يجيب سيبويه عن هذا السؤال بصورة من الصور، فيقول لنصر بن علي حين أراد وضع كتابه:

«*تعال حتى نتعاون على إحياء علم الخليل*»(١٧).

وشرح هذه الحادثة يكشف لنا وفاء الإنسان في أخلاق سيبويه من جهة، ويكشف من جهة ثانية قيمة الوفاء في حياة الناس وتربية مجتمعاتهم.

فكتاب سيبويه الذي جمع فيه موضوعات النحو والصرف الستين، لم يكن لحماية كبريائه من الخطأ وحسب، بل كان تحية لأستاذه أيضاً. وهو بتحية أستاذه الوفية أحيا لنا علم النحو الذي هو أصول الوصول إلى الصواب في الكتابة.

ولما كانت صناعة الكتابة، عندنا، تعني صناعة الحياة للإنسان الحق(١٨)، فإننا نقدر أخلاق سيبويه التي أسهمت إسهاماً كبيراً في هذه الصناعة الكريمة.

إن سيبويه يستنهض همة رفيقه نصر بن علي لإحياء علم أستاذهما الخليل، ثم ينفذ فيكتب الكتاب. وهو بذلك يضرب للأفراد والمجتمعات مثلاً تربوياً طيباً، يصح أن يقتدى به، في جامعاتنا ومدارسنا وحياتنا، على المستويين العربيّ والإيرانيّ.

وإذا كانت بلاد سيبويه الأولى تكرمه وتدعو إلى تكريمه، فهي بذلك تعمل بمسلكيته الوفية، وهو الحامل عقليتها العبقرية إلى الأمم الأخرى، إرضاء للوفاء والكبرياء الإنسانيين...

أما بلاد سيبويه الثانية، أعني بلاد العرب التي انتقل إليها، فإنها كذلك تعمل بمسلكيته وفاء وكبرياء. ويجد الباحث عدداً غير قليل من الكتب العربية التي تحاول بدورها إحياء علم سيبويه.

إن إحياء ذكرى سيبويه وإحياء علمه في الأمتين ظاهرة كريمة تليق بأخلاق سيبويه وعلمه. لكن السؤال المفاجئ هو: ما قيمة علم سيبويه حتى نحييه؟

أظن صيغة السؤال مثيرة وخطيرة، لذلك أوضح العبارة بصورة أخرى: هل يرضي روح سيبويه تكرار أقواله من دون تفسير وتحديث؟

إن كل ما جرى ويجري حول سيبويه وعلمه من إحياء لا يتجاوز الخطوة الأولى. أما الخطوات التالية، فهي في تحديث علمه وجعله عصرياً وتفسيره تفسيراً إجتماعياً، وتحويله قواعد تربوية تلهم الأفراد والمجتمعات، في المدارس والجامعات، ليكون الإنسان فيها وفياً ذا كبرياء.

هذان أصلان من أصول الأعماق التي تفتح منها سيبويه. وإنني أذكر للوفاء محاولات كريمة لتفتيح الماضي في الحاضر والمستقبل(٢٨) لجديّتها وحداثتها، فبعضها أخذ طريقه إلى الجامعات وأذهان الشباب من عهد قريب... ولأنها تحاول إحياء التراث وتحديثه، ليكون في خدمة المجتمع الإنساني.

إن سيبويه طلب العلم الذي لا يخطّئه معه أحد في عصره، وعندما وجده عند الفراهيدي وتعلمه، أحيى علم أستاذه، فوضع «الكتاب»، إبقاء لعلم أستاذه وطرداً للفناء عنه، كما طرد به الخطأ الجارح لكبرياء الإنسان فيه.

فماذا نحن طالبون؟ وماذا نحن واضعون في عصرنا، لصيانة كبرياء الإنسان فينا، ولاستثمار موهبة الوفاء العبقرية في تربية إنساننا وبناء مجتمعاتنا؟

المصادر:

(١) **طبقات النحويين** للزبيدي، ص ٧٣. سيب: تفاح، بوي، بويه: رائحة.

- **سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية ونوابغ الفكر الإسلامي**: المجموعة الأولى.

- أعمال مؤتمر سيبويه، شيراز، نيسان ١٩٧٤.

(٢) **ديوان أبي نواس**، قافية النون: سلاف دنٍ إذا ما الماءُ خالطها فاحت كما فاح تفّاح بلبنانِ.

(٣) **سلسلة**، ص ٥.

(٤) أعلام اللغة من لبنان مشهورون: اليازجيان، الشدياق، البستاني، الشرتوني، العلايلي... إلخ.

(٥) **الإنباء، الطبقات**، الخ...

(٦) **سلسلة**، ص ٥ ـ ٦.

(٧) **منطق أرسطو والنحو العربي**، للدكتور إبراهيم مدكور.

(٨) **أبنية الصرف في كتاب سيبويه**، للدكتورة خديجة الحديثي، (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٦٥).

(٩) مثلاً، **الرّماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه**، الدكتور مازن المبارك، (دمشق: ١٩٦٣).

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١١) مثلاً: **شيراز مدينة الأولياء والشعراء**، لآرثر آربري، بالإنكليزية.

(١٢) **سلسلة**، ص ٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٤) **الكتاب**، لسيبويه، (القاهرة: دار القلم، تحقيق وشرح محمد عبد السلام هارون، جـ١، ص ٢٤).

(١٥) السّيرافي ٤٣، **الإنباء**، ٢٥/٣٥٠.

(١٦) الزّبيدي: ٦٦ و ٦٨...إلخ.

(١٧) **الكتاب، تحقيق هارون**، ص ٢٤، ولاحظ التعليق والتحديث في قصة القواعد، ص ٧٨.

(١٨) **صناعة الكتابة**، فكتور الكك وأسعد علي، ط٧، ط ٢، ص ٨.

(١٩) الشيخ عبد الله العلايلي في مصر ولبنان: **مقدمة لدرس لغة العرب**، جددها في لبنان أسعد علي في كتابه: **تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي**؛ كما لا أنسى من سورية، دعوة زكي الأرسوزي في كتابه: **العبقرية العربية في لسانها**، ودراسة خليل أحمد عن الأرسوزي و**دور اللسان في بناء الإنسان**. وإذا سمح لي، فإنني أذكر بموضوعية وتواضع محاولتي مع صديقي الكدتور أسعد علي، في كتابين هما: **جذور العربية فروع الحياة وصناعة الكتابة**.

نور محمد علي القضاة*

البرامكة في البلاط العباسي

البرامكة أسرة عريقة ذات أصول فارسية، لها مكانتها المرموقة في التاريخ الإسلامي. وقد نالت هذه الأسرة ما نالت من حظوة في بلاط الخلفاء، فاستفادت من هذه المكانة لرعاية مصالح المسلمين والنهوض بالدولة الإسلامية سياسياً واقتصادياً وإدارياً، فأحبهم الناس لكرمهم وحسن تعاملهم وإخلاصهم الشديد. على أن ما فعله هارون الرشيد من قتل وإبادة لهذه الأسرة لا يجد التاريخ له مبرراً كافياً أو غير كاف. ومن الواجب أن نبرز دور هذه الأسرة في قيادة الأمة ورعاية مصالحها وبناء مؤسساتها، وهو ما لم ينصفهم التاريخ فيه. فقد كان البرامكة وزراء الدولة الإسلامية لمدة نصف قرن من الزمان، وكان لهم الدور الأساسي والفاعل، سواء في البلاط العباسي أو في البلاط العثماني، وقد كان نفوذهم نوعاً من إظهار اقتدار العنصر الفارسي، ما أدى في ما بعد إلى انتشار الفكر الفارسي في مناطق واسعة من الدولة الإسلامية.

الحديث عن البرامكة، هذه الأسرة المتعددة المواهب والإمكانات وذات الحظوة في بلاط هارون الرشيد، والذي صاحبة أفظع وأغرب مأساة في ذلك البلاط، حديث يكتنفه بعض الصعوبة. فهذه أسرة عريقة أحبها الخلفاء وأحبها الناس، ثم أحبها المؤرخون العرب وطفحت عباراتهم بالإعجاب الشديد، إلى حد ادعاء بعضهم أن آل برمك يرجعون إلى أصول عربية[1]، مع الإقرار مسبقاً بأن ما ورد في كتب التاريخ لم يكن ليفي بقدرهم وحجم إنجازاتهم.

الأسرة البرمكية أسرة فارسية ذات وجاهة سياسية في العهد الإسلامي، ووجاهة دينية في ما قبل الإسلام. ويحسن الحذر هنا من تتبع مزاعم المؤرخين ممن قد تستهوي بعضهم

* طالب أردني في مرحلة الدكتوراه في جامعة تربيت مدرس-إيران.- قسم اللغة الفارسية وآدابها، وعضو الهيئة التدريسية في جامعة اليرموك (الأردن).

الطريقة الحكواتية في رواية التاريخ حين يتحدثون عن زعامة البرامكة دينياً، بحيث كانوا مقصداً للملوك والأكاسرة الذين كانوا يفدون إلى النوبهار، المعبد الديني الذي تقوم هذه العائلة على خدمته فيقبلون يد برمك[٢]، لأن هذه الأخبار لا تمتلك أدلة صحيحة مطلقاً، كما تحمل في ثناياها اتهاماً مبطناً بوجود ترسبات وثنية كانت تحرك تلك الأسرة في مسار مشبوه. فلجميع من تشرفوا بالدين الحنيف، فرساً كانوا أم عرباً أم تركاً أم غير ذلك، جذور وثنية قطع الإسلام بنور التوحيد وشائج القربى بينهم وبينها.

لم تشتهر هذه الأسرة وتأخذ حضورها التاريخي إلا كأسرة مسلمة وبسبب صفات أفرادها القيادية ومواهبهم الفريدة ومأساتهم العجيبة، كما أن حسهم الديني كان واضحاً في كثير من سياساتهم، إذ كانوا من دون شك محبين لآل البيت وساعين لحقن دمائهم ومنفقين الأموال لبناء المساجد ودور القرآن، وقد تركوا بصمات تشهد على دورهم الريادي في دفع عجلة التقدم والنهوض في مسيرة الأمة الإسلامية لتبلغ ريادة العالم، وربما وقعوا في سلبيات سياسية ورغبات دنيوية في ميدان النفوذ والسلطان، شأنهم في ذلك شأن كل من ولج باب السياسة وعالمها المليء بالمتناقضات. إلا أن مما لا يقبل الشك أن أسرة البرامكة قدموا من الإنجاز الحضاري ما لم ينصفهم التاريخ في نقله وتوثيقه. وما يتسنى لي قوله هنا هو أن اقتدار هذه العائلة الشهيرة في التاريخ الإسلامي هو نوع من النفوذ الفارسي وتغلغله في كيان الدولة العباسية، وإثبات لوجود العنصر الفارسي المهم في الدولة الإسلامية بعد زوال الدولة الفارسية.

حظوة في البلاط وذكاء سياسي فريد

كان البرامكة بلا ريب أصحاب منزلة لا تدانيها منزلة في بلاط هارون الرشيد. ولكن ينبغي هنا أن لا نتوقع أن يكون ذلك قد تم خارج وعي العباسيين أنفسهم. فالخلفاء العباسيون - لا سيما في العصر الأول - هم رجال دولة من الطراز الرفيع، ولا يستغرب منهم، وهم الذين قامت خلافتهم على أكتاف وجهود أنصارهم من الفرس، أن يقرّبوا من بلاطهم أسرة عريقة، كالأسرة البرمكية، لما رأوا فيهم من صفات. فالبرامكة ذوو أسماء لامعة داخل إطار السياسة وخارجه ولهم أياد على الخلفاء لا تنسى. إذ إن حسن سياستهم وتدبيرهم للأمور، وإعانتهم للخليفة باقتدار ووعي وولاء على شؤون الدولة ضمّن لهم تلك المكانة السامية. فحسن رأي يحيى هو الذي منع الخليفة الهادي بن المهدي من عزل الرشيد أخيه عن ولاية العهد، وهو أمر قدّره الرشيد في ما بعد. وهم أيضاً يعرفون أمزجة العباسيين تماماً. ولذلك فلا عجب أن خالد البرمكي كان يقوم بأعمال الوزارة من دون أن يتسمى باسم (الوزير) لمعرفته حساسية العباسيين تجاه الوزراء[٣]؛ لكل هذه المعرفة والدراية والمواهب

تدرج البرامكة في بلاط الخلفاء وتعاقبوا على منصب الوزارة من خالد بن يحيى إلى ابنيه جعفر والفضل. ومن أهم الصفات النفسية التي ميزتهم في حركتهم السياسية التواضع للناس وشدة الكرم، وهو ما اتفقت عليه كتب التاريخ. ويظهر لنا الآن أن هذه الأسرة كانت أسرة ذات طموح غير عدائي للدولة القائمة، وأنهم بلغوا حظوة كبيرة حققوها بمجموع صفاتهم الرائعة. فمما يذكر في التاريخ أنه بعد هلاك البرامكة، أحصيت أموالهم التي يملكون فنافت عن ثلاثين ألف ألف دينار[٤]، فأعطتهم هذه الثروة الطائلة مجالاً واسعاً للإنفاق على الفقراء والمحتاجين، ولم تبلغ الفاقة بأحد إلى حد يدعوه للذهاب إلى الخليفة وطلب المعونة منه لكثرة ما أنفقوا على الناس من أموالهم[٥]. ومن مظاهر هذا النفوذ ما قاله هارون الرشيد ليحيى البرمكي حين ولاّه الوزارة: «يا أبتي أنت أجلستني هذا المجلس ببركة رأيك وحسن تدبيرك، وقد قلدتك أمر الرعية وأخرجته من عنقي إليك فاحكم بما ترى واستعمل من شئت، واعزل من رأيت وافرض من رأيت، وأسقط من رأيت فإني غير ناظر معك في شيء»[٦]. ويقدم بعض الباحثين سبباً غريباً لمثل هذه الحظوة بنسبتهم الضعف في المواهب إلى الخلفاء العباسيين في ما يختص بإدارة الحكم[٧]، وهو قول لا مستند له أيضاً من سيرة العباسيين الذين كانوا على قدر من الكفاية، ومنها حسن اختيارهم لأسرة البرامكة ليكونوا خير سند لهم في عملية الحكم.

النكبة وطبيعة المشهد السياسي

لا تكاد المصادر التاريخية التي تصدت للحديث عن البرامكة تعطينا ما يشفي الغليل عن الملابسات السياسية التي حفت بمصرع البرامكة، وليست مهمة هذه العجالة التحقيق في ملابسات النكبة، بل النظر من خلال هذه الأحداث إلى موقع البرامكة في الدولة وطبيعة علاقتهم بالنظام العباسي في استجلائنا لدورهم الريادي المتميز في مسيرة الدولة وما قدموه من خدمات جليلة وإصلاحات في أجهزة الدولة الإدارية.

يحتار التاريخ والمؤرخون في المفارقة العجيبة بين وضع البرامكة مدة نفوذهم وبين وضعهم ليلة النكبة. فقام المؤرخون يحاولون الإجابة نيابة عن هارون الرشيد على سؤال التاريخ الكبير حول السر الغامض وراء ما حدث، فكان حديث العباسة أخت الرشيد والزواج السري بينها وبين جعفر بن يحيى البرمكي[٨]، وهو تفسير شخصي للحديث استبعده ابن كثير، رغم إيراد الطبري له. وربما راح البعض الآخر يبحث عن خيوط سياسية حركت اللعبة السياسية باتجاه النكبة، فكان الحديث عن الاستبداد السياسي من قبل البرامكة بشؤون الحكم دون الرشيد ومحاولتهم سحب بساط الحكم الفعلي من تحت قدميه، وهو احتمال أورد المؤرخون له شواهد حدثت، كإطلاق جعفر بن يحيى البرمكي بعض الأسرى الذين كان

الرشيد قد أمره بقتلهم. وإذا نظرنا لهذا السبب على أنه الأكثر وجاهة، فإن من الواجب أن لا نتعدى هذه الشواهد إلى قراءة غيبية ندعي فيها النفاذ إلى كنه النفوس ومعرفة الميول الخفية ذات الإرتباطات المشبوهة. فبعض الذين كتبوا عربياً في الشأن القومي ضربوا في اتجاهات تفسيرية استصحبت قدراً كبيراً من اللاموضوعية. وفي حين وقف ابن خلدون والطبري وابن الأثير وابن كثير عند الشواهد التاريخية لهذا الاستبداد السياسي، وفسروها تفسيراً سياسياً بوصفها طموحاً شخصياً ربما كان مشروعاً في ظل النزاعات المتكررة والخصومات السياسية الطاحنة آنذاك، فإننا نصطدم بهؤلاء المؤرخين الجدد وهم يذهبون إلى اتهام هذه الأسرة باشتمال فكرهم السياسي على تصورات شعوبية. والأعجب الأغرب ما ذهب إليه البعض، كالشيخ محمد إبراهيم شقره، باتهام أسرة البرامكة بأنهم لم يدخلوا في الإسلام أصلاً، وأن أيديهم امتدت إلى الدولة العربية في خلافة هارون الرشيد فقطعها[٩]، وغني عن البيان أنه لم يقدم شاهداً تاريخياً صحيحاً أو ضعيفاً على زعمه سوى مقرراته الذهنية المسبقة. والحقيقة أنه رغم انتشار الفكر الشعوبي آنذاك وما حدث للبرامكة في تلك الحقبة، فإن مؤرخاً معتبراً واحداً لم يشر إليهم بمثل هذا الاتهام. وأما إشارة البعض الآخر إلى استبطان البرامكة التشيع لآل البيت، ثم خروج هذا البعض عن إطار التوصيف إلى إطار الاتهام بتحويل مثل هذا الميل إلى مأخذ يبرر هذه النكبة[١٠]، فهو اتجاه غير صائب وخروج بالموضوع عن إطاره، عدا عن تجاهله لحقيقة قيام الدولة العباسية على أساس شيعي من الناحية الإعلامية.

إننا نعكر التاريخ حين نعكس عليه انطباعاتنا وميولنا الشخصية والفكرية والسياسية. فالأمر لا يعدو طموحاً سياسياً، وربما مبالغة في استعمال الصلاحيات من قبل البرامكة. ويجب أن نتذكر أننا هنا نفسر ولا نبرر. ويكفي أن أعقب هنا بما قاله ابن قتيبة في الشعوبية ومن دان بها: «ولم أر في هذه الشعوبية من السفلة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى، فأما أشراف العجم وذوو الأخطار منهم وأهل الديانة منهم فيعرفون ما لهم وما عليهم»[١١].

هذه شهادة من مؤرخ وأديب مرموق لهذه الأسرة. فهي من الأشراف بلا شك ويشملها هذا التنزيه. وربما كان من المستحسن أن أشير هنا إلى أن الشعوبية - وإن كانت اكتسبت تاريخياً مفهوماً معيناً - تمتد دلالتها بها لتكون على مستوى التعميم باعتبارها مفهوماً ينطبق على مفردات وحالات كثيرة مشابهة. فهي تنطبق - داخل الدائرة الإسلامية - على تكتل عنصري وعرقي ينبذ الأجناس الأخرى وينغلق على ذاته، سواء كان المتمرس خلفها عربي العرق أو فارسياً أو تركياً. وقد ذكر مورس لومبار في كتابه **الإسلام في مجده الأول** أن البرامكة سعوا إلى إشراك عناصر مختلفة من أتراك وديلم في وظائف رفيعة، كالكتابة والجيش، وأن الفضل بن يحيى استقدم عناصر من أعراق مختلفة أثناء وزارته[١٢].

فالبرامكة، بمعزل عن تهمة الشعوبية أو التعصب، يشهد بذلك تاريخهم المميز وسيرتهم بالتسامح والكرم وعدم التفريق بين المسلمين. ويبقى ما جرى لهم مع هارون الرشيد سراً وقف دونه المؤرخون، والحكم فيه لله وحده.

ولربما ذهب البعض إلى حديث عن أحلاف سياسية داخل البيت العباسي نفسه ودخول البرامكة كطرف في حزب سياسي يجمعهم بالعلويين والمأمون بن هارون الرشيد ضد تكتل زبيدة والفضل بن الربيع والأمين بن هارون الرشيد، وأن ثمة واقعات وظروفاً قادت إليها تلك الظروف الأشبه بحرب باردة أدت إلى وقوف الرشيد إلى جانب تكتل زوجته وحلفها، فكان مقتل البرامكة من أبرز نتائج هذا المشهد[١٣]. ومع أنه لا يمكن القطع باستبعاد أثر هذه الخصومات الخفية في تلك الأحداث المؤلمة، إلا أن ثمة أخباراً صريحة تروي أن يحيى بن خالد البرمكي - وهو من هو مكانة ومنزلة في نفس الرشيد - حين صرح له الرشيد بحيرته في شأن من يخلفه من أولاده، مظهراً له نفوره من تولية الأمين وتفضيله للمأمون، أشار عليه بتولية الأمين والمأمون من بعده[١٤]، الأمر الذي يناقض الرأي السابق ويجعل كل الاحتمالات في حيِّز الظن، وربما جاز لأحد أن يقول إن نكبة البرامكة كانت نتيجة لمزيج من الأسباب لا لسبب واحد، وليس لأحد أن يدعي وصاية على التاريخ ويجعله شاهداً له ضد هذه الأسرة أو يدخل باسم التاريخ حكماً بين طرفي هذه المأساة، ثم يقضي بما تجيش به قريحته من انفعالات.

مواهب وإنجازات

لا حصر للمواهب والقدرات التي تميز بها البرامكة، وتبعاً لذلك، فلا حصر للإنجازات التي قدموها من مواهبهم في الكتابة إلى إبداعهم الأدبي إلى كثير من الإصلاحات الإدارية. إلا أن ثمة صعوبة تواجه الباحث في استقصائه منجزات البرامكة على صعيد الدولة وفي تتبعه للتطور الإداري في الدولة العباسية، ذلك أن هذه المنجزات يشار إليها تاريخياً بوصفها تقسيمات أو جزءاً من التقسيمات الإدارية العباسية، وتمت برعاية الخليفة وأمره في ظل سلطانه، وهي إشارة مجملة تصعّب عمل الباحث وتغمط هذه الأسرة حقها في تقرير جهودها وإنجازاتها.

البرامكة هم الذين نهضوا بالخلافة وأعمالها تحت رعاية الخلفاء، ومن مظاهر ذلك أن يحيى البرمكي الذي كلّفه هارون الرشيد برسالته السالفة كان يجلس مع إبنيه جعفر والفضل كل يوم انتصاف النهار للنظر في الحوائج والشكاوى. فكان ابناه يناديان بلقب الوزارة[١٥]، وإليه يرجع الفضل في إنعاش الحركة الاقتصادية وتحريك العملية الزراعية في احتفار الأنهار، كنهر القاطول، واستخراج نهر أبو الحيل[١٦]. ولا يغفل دورهم الريادي في نشر التعليم، إذ أسهموا إسهاماً كبيراً في نشر حركة التعلم والتعليم، سواء في مركز الخلافة أو

الأقاليم التي تولوها. ولدى الحديث عن تلك النهضة العلمية في الترجمة والتأليف في سائر الفنون، فلا بد من أن ننظر بعين الإعجاب إلى البرامكة الذين انتهجوا سياسة شمولية التعليم، وكان من مظاهرها الاهتمام بتعليم الأيتام بإنشاء كتاتيب خاصة ترعى شؤونهم التعليمية والحياتية[١٧].

ولكننا في تتبعنا لإنجازات هذه الأسرة، نضطر لالتقاط ذلك من خلال النتف التي يجود بها المؤرخون هنا وهناك، مع عدم وجود دراسات متخصصة لاستخلاص دور البرامكة في التطور الإداري والسياسي والثقافي الهائل في المرحلة العباسية.

إصلاحات إدارية وإقتصادية

ربما كان أهم إصلاح إداري للبرامكة، هو تحديدهم لمفهوم الوزارة. فتعاقب أربعة منهم على هذا المنصب جعل لمنصب الوزارة تقاليد واضحة ومهمات موسعة. وقد اعتمد الخلفاء العباسيون على الفرس في تقليد منصب الوزارة، ولا يعدو الدكتور عبد الحليم عباس الحقيقة حينما يؤكد تميز العقلية الفارسية بجميع الصفات الموروثة والمكسوبة في فن الإدارة وحسن تدبيرهم للأمور المتاحة[١٨]. فأول وزراء العباسيين الوزير الفارسي أبو سلمة الخلال، وكان وزيراً عند أبي العباس السفاح ثم أبو أيوب المرياني، وكان وزيراً للمنصور، وكذلك الربيع بن يونس الذي كان وزيراً للمهدي وغيرهم. وقد كانوا ذوي رأي حسن في الأمور كلها، وإليهم يرجع فضل كبير في تدعيم أركان الدولة والحفاظ عليها والذود عن شوكتها. ولكن الجزء العباسي لم يكن من جنس العمل بالنسبة لمعظم هؤلاء. ومن أهم إصلاحات البرامكة الإدارية في باب الوزارة، هو تكريسهم لمفهومين للوزارة، هما:

أ- وزارة التنفيذ؛

ب- وزارة التفويض.

تكون مهمة الوزير في وزارة التنفيذ، تنفيذ أوامر الخليفة مباشرة والعمل على تحقيق توجيهاته وإرادته. أما وزارة التفويض، فيضطلع الوزير فيها بمهمات موسعة. فهو بمثابة النائب عن السلطان في معظم صلاحياته وإصدار الأحكام المختلفة من دون الرجوع مباشرة إلى الخليفة[١٩]. وقد تمتد صلاحيات وزير التفويض إلى تعيين الولاة وكبار الموظفين، وبل بإمكانه عزلهم كذلك مع استثناء من عينهم الخليفة بنفسه. وبالبعد النظري، فإن هذه الصلاحيات تمنح الوزارة إمكانيات أكبر للتعامل مباشرة مع قضايا الناس، وتحد من مظاهر التسلط التي جرت العادة أن يمارسها الخلفاء منذ مبدأ النظام الوراثي في الحكم.

طبعاً، إن البرمكة من وزراء التفويض، وربما كانوا أول وزراء التفويض، امتلكوا

صـلاحيات غير عـادية بكل المقاييس. وقد ذكر المؤرخون مظاهر وشـواهد كثيرة لهذا النفوذ وهذه الصـلاحيات، ربما كان أوضـحـها مـا ذكره ابن خلدون في تاريخه فيقول: «فصـار اسم الوزير جامعاً لخطتي السيف والقلم وسائر معاني الوزارة والمعاونة حتى لقد دعي جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد، إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة التي هي القيام على الباب فلم تكن له لاستنكافه عن مثل ذلك»[٢٠]. ويمثل نص التكليف الذي وجهه الرشيد ليحيى البرمكي شاهداً على صلاحيات هذا النوع من الوزارة. وإذا عـرفنا أن البـرامكة، مـقـارنة بمن سـبـقـهم من الوزراء، كانوا هم أول من اضطلع بمثل هذه المهمات الواسـعة، جاز لنا أن نقرر أن مفهوم الوزارة وتقسيمها السابق كان إنجازاً إدارياً برمكياً فـي ظل البـلاط العباسي. ويمكن استـقـصـاء ذلك الحديث من حديث ابن خلدون عن الوزارة في عـهد العبـاسـيين. ففكرته باختـصـار تتلخص بأن الوزارة ارتفع شـأنهـا وصـار للوزير حق النيـابة عن السلطان، كمـا تعينت اخـتـصـاصـات الوزير بشكل واضـح، ويـجـعل البرامكة مثاله الحي على هذا الوضع الإداري الجديد.

إلى هذا التقسيم الإداري المتميز، يأتي تنظيم شؤون التوقيعات والكتب الرسمية. فقد جعل جعفر بن يحيى البرمكي للكاتب الذي يتولى الرد على الكتب والفرائض المقدمة لديوان الوزارة مهمة دراسة الكتاب أو العريضة المقدمة ثم إقرارها حسب الأصول. والأصول هنا هي القياس على أمثالها من الإقرارات السابقة التي تم البت بشأنها من قبله. وهذا أيضاً منح مهمة الكاتب سهولة ولامركزية منظمة، بحيث لا تختلف التقريرات المختلفة، وهو أقرب إلى العدل وسرعة الإنجاز. فقد كانت قبل ذلك لا تنفذ إلا عن الخليفة نفسه، ولا يجوز أن تنفذ عن الوزير، ناهيك عن الكتّاب والموظفين. كما أن الكتاب الذي يصدره الكاتب يجب أن يصدر باسمه هو لا باسم الوزير لكي يتحمل الكاتب تبعة إدارته للموظف عن المساءلة. وكان يدخل يحيى في استصدار هذا القرار من الخليفة أن التعقيد في ختم الكتب يؤدي إلى التأخير وفوات المصالح، فأمره الرشيد أن يكاتب العمال نيابة عنه[٢١].

إن العقلية الإدارية الفذة لوزراء هذه الأسرة حولت النظام الإداري من نظام آحادي مركزي معقد، إلى تنظيم مؤسسي سلس يجمع بين سرعة اتخاذ الإجراء والمسؤولية الإدارية عنه. ونلمح البعد الديني في بعض الإضافات على الكتب. فقد كان يحيى البرمكي أول من زاد في الكتب «وأسأله أن يصلي على محمد عبده ورسوله»[٢٢]، وأنشأ في ذلك كتاباً إلى عماله وكتّابه ذكر فيه فضل الأنبياء (عليهم السلام)، ما يكشف عن دين وثيق لديه، وهو أمر شهدت له به صفحات كتب التاريخ المنصفة.

أما مؤسسات الدولة العامة، فيرجع بناء معظمها أو تنظيمها إدارياً إلى البرامكة. فنظم البرامكة بقدرتهم الإدارية الفذة بيت المال. وقد استعرض ابن خلدون في مقدمته أهم مداخيل

بيت المال، مشيراً إلى أن يحيى بن خالد البرمكي أمر عمر بن مطرف الكاتب أن يقدم له تقريراً لمداخيل بيت المال بشكل تفصيلي من جميع النواحي، بما في ذلك المال والأمتعة والأراضي وغيرها[٢٣]. وقد جاء التقرير تفصيلياً بشكل يبعث على الإعجاب لدقته وحسن تقسيمه وشموله لكل ما جاء في التكليف. وقد تولى يحيى شؤون بيت المال، فازدادت إيراداته بشكل ملحوظ[٢٤]. وقبل يحيى كان أبوه خالد هو من نظم خراج خراسان، فنجح في ذلك نجاحاً كبيراً، ثم عمم هذا النجاح، حيث تولى الإدارة العامة، فقام بتنظيم شؤون الخراج باقتداره[٢٥]. أما شأن (النقد وسك العملات) فقد اضطلع بشأنها جعفر بن يحيى بتكليف من الرشيد، فصك العملات، وكان أول شخص يشرف على ذلك نيابة عن الخليفة، وكان هذا شأناً من اختصاص الخليفة فقط[٢٦].

إذا كان الرأي الصائب المثمر يعد إنجازاً كذلك، فإن من إنجازات خالد بن برمك الخالدة العظمى، أنه هو من أشار على الخليفة المنصور أن يبني مدينة بغداد، وأنه كان يتابع بنفسه عمل الصنّاع ويراقب أداءهم. فكانت دار السلام نتاجاً من نتاجاته الكبيرة الخالدة[٢٧]. وقد يلاحظ الباحث في سيرة البرامكة اهتماماً عالياً وذوقاً رفيعاً في عمارة المدن وتخطيطها وتنظيم مبانيها ورفدها بالمرافق العامة والمساجد والحدائق والحمامات العامة. وبرعاية البرامكة تم إنعاش التجارة ورفدها بالصناعات المنافسة، فاشتهرت تجارة اللآلئ والجواهر وصناعتها واكتشاف مناجم الذهب والفضة والزئبق في خراسان وبلاد المشرق، واللازورد والألماس في ما وراء النهر، والرصاص في كرمان، والحديد في بلاد الشام، والكحل في اليمن، وغير ذلك[٢٨].

كفايات عسكرية

ربما كان البرامكة أقدر الناس على تقدير الموقف العسكري، بحيث لا يستعمل السيف إلا في موضعه. فبينما كانت عادة الخلفاء الأمويين والعباسيين من بعدهم - يستثنى عمر بن عبد العزيز - أن يقابلوا الخارجين عن أنظمتهم وسلطانهم بالسيف والقتل، حتى صارت تلك سنّة وعرفاً يدفع الخارج على السلطان يمضي في خروجه إلى أقصى غاية على مبدأ (إما قاتل أو مقتول)، بينما نرى البرامكة يستعملون دهاءهم، فتظهر شخصية السياسي الحاذق تحت بزة العسكري الحازم. ويظهر في هذا المقام البرمكي موسى بن يحيى بن خالد. فقد بعثه هارون الرشيد في مهمة لقمع فتنة نشبت بين القيسية واليمنية في الشام. وقد تمكن موسى من إيقاف الخلاف بالحسنى، فهدأت الأمور[٢٩]. ولما حمل بعض رؤوس الفتنة للوزير يحيى البرمكي بأمر من الرشيد، عفا عنهم وأطلقهم.

لقد رفض البرامكة التعامل مع العصبيات العربية بطريقة القمع ومنطق القوة الذي كان

سائداً في سياسة الخلفاء، ذلك أنهم أدركوا تمام الإدراك أن الخلاف القبلي لا يمكن التعامل معه بقصد إنهائه؛ فذلك حلم بعيد المنال، فرأوا أن الأجدى نفعاً أن يستبدلوا سياسة الإنهاء بسياسة التوفيق السلمي مع التلويح بهيمنة الدولة، فاستطاعوا على الأقل ترحيل الأزمات القبلية، وهو الإجراء الأكثر معقولية بحسب طبيعة تلك النزاعات التي تغيب عنها الأسباب الواضحة.

كان للبرامكة مع ولائهم لبني العباس حب لآل البيت (الفاطميين) وسعي لحقن دمائهم الزكية. فحين ظهر السيد يحيى بن عبدالله بن حسن بن حسين بن علي ـ رضي الله عنهم ـ ببلاد الديلم وتبعه خلق كثير واجتمع حوله الناس من كل مكان، انزعج هارون الرشيد لذلك، فأرسل له جيشاً على رأسه الفضل بن يحيى البرمكي في خمسين ألفاً وولاه الري وطبرستان وقومس، ولا يخفى ما في ذلك من إغراء للفضل ليبذل ما في وسعه لإخماد هذه الثورة. إلا أنه آثر عدم إراقة دماء العلويين وراح يبذل ما في وسعه لحل الأزمة بعيداً عن السيف، فكتب إلى الإمام يحيى يؤمله بإجابة مطالبه. وهو كان من السياسة وصدق الحديث بحيث استجاب له الإمام يحيى ووفد بصحبته على هارون الرشيد الذي أقرّ الصلح بدوره وأكرم وفادته[٣٠].

وعظم مقدار الفضل بين الناس لحقنه دماء أبناء علي (رضي الله عنه) وأكثر الشعراء في مدح الفضل، ومن ذلك قول مروان ابن حفصة[٣١].

ظفرت فلا شلت يد برمكية	رتقت به الفتق الذي بين هاشم
على حين اعيا الرتقين التئامه	فكفوا وقالوا ليس بالمتلائم
فأصبحت قد فازت يداك بخطة	من المجد باق ذكرها في المواسم

بمناسبة الحديث عن الفضل، فقد كان صاحب دراية في تنظيم الجند ومعرفة عميقة بالنفوس. ففي ولايته لخراسان لم يستقدم جنداً من خارجها ليشكلوا حامية لها، بل جعل حامية خراسان من أبنائها، وسمى فرقة الحامية بالعباسية[٣٢]. كما أن الفضل بن يحيى كان ذا فكر غير عرقي. إذ استقدم للقيادة العسكرية ـ كما هو شأنه في سائر الوظائف ـ عناصر غير فارسية، ولعله وقومه من البرامكة هم أول من أدخل الأتراك إلى ساحة الوظائف المرموقة[٣٣] ليأخذوا دورهم الكبير بعد ذلك في تاريخ هذه الدولة.

مثقفون ورعاة الثقافة

اشتهر البرامكة بسعة الثقافة في معارف كثيرة. فهم أهل معرفة بالأدب والشعر وصناعته. كما أنهم أهل علم بالفلك والنجوم. ويذكر أن يحيى البرمكي هو الذي استقدم كثيراً من أطباء الهند إلى بغداد، مثل منكة وقليرقل وسندباد. وذكر ابن النديم في الفهرست أنه أمر

بتفسير كتاب «سسرد» لمنكة الهندي. وأبو خالد البرمكي والذي يذكره ابن خلكان باسم (برمك) ويشك في انه كان قد أسلم[٣٤]، على ما يبدو كان طبيباً ماهراً، وقد عالج ابناً لعبد الملك بن مروان[٣٥].

امتد تشجيع البرامكة ليشمل كل فروع الثقافة والمعرفة. فيحيى البرمكي كان موئل العلماء، مثل العتابي، صاحب المؤلفات في المنطق، ومحمد بن الليث الخطيب والفلكي هشام ابن الملك[٣٦]. على أن من أهم مظاهر هذا الاهتمام بالثقافة رعايتهم لحركة الترجمة التي شاعت في العصر العباسي. فقد كان يحيى البرمكي يرعى الفضل بن سهل، وكان مترجماً بارعاً، وقد كان سبباً في دعوته إلى الإسلام، فأسلم الفضل وتابع نشاطه الثقافي والسياسي، فأصبح وزيراً عند المأمون في ما بعد[٣٧]. وكان البرمكة يجارون الخلفاء، بل يفوقونهم بإحياء حركة الترجمة والحث عليها، وكانوا يفيضون المال على العلم والعلماء بلا عد ولا حساب، بل ولقد شارك بعض أفراد هذه الأسرة في حركة الترجمة كمختص، فنجد أديباً، هو محمد بن الجهم البرمكي، ينقل إلى العربية من الفارسية كتاب **سير ملوك الفرس**[٣٨]، كما شجعوا نشر الثقافة والاعتناء بها، وأجزلوا العطاء للمبدعين، لا سيما في المجال الأدبي. فقد منح جعفر الشاعر ابان سبعة عشر ألف دينار مكافأة له على نظمه لكتاب **كليلة ودمنة** شعراً. ولذلك فقد كان ابان وهو شاعر البرامكة محسوداً من قبل شعراء هارون الرشيد لأن ما يأخذه على إبداعاته الأدبية في سنة يعادل ما يأخذونه في سنوات عدة.

كان إبان اللاحقي شاعر البرامكة المقرب، فقد كان لهم شعراؤهم، كما كان للعباسيين شعراؤهم أيضاً. فكان ابان ومروان بن أبي حفصة وأبو البصير وغيرهم، كما رتبوا الجوائز التي تمنح للمتفوقين من الشعراء والفنانين[٣٩]. وقد اشتهر البرامكة بفصاحة اللسان وحسن البيان والشعر، ولعل جعفر أكثرهم ذكراً في هذا المجال، بل لقد بلغ اهتمامه باللغة أنه كان يجاري أهل اللغة في صناعتهم. فقد دخل الفراء النحوي الشهير على هارون الرشيد وتكلم بكلام، فقال جعفر بن يحيى «لحن الفراء يا أمير المؤمنين في كلامه». ولم يكن الرشيد قد انتبه إلى ذلك، فنظر إلى الفراء يسأله فأقر بذلك[٤٠]. وحين يرد ذكر يحيى بن برمك بين الأدباء، فقد نجد من يصفه بأنه واحد الدنيا علماً وأدباً، ومن يصف البرامكة عموماً بأنهم كانوا فرسان البلاغة وملوك الملام[٤١]. ومن شعر يحيى البرمكي في سجنه مخاطباً الدنيا:

قطعت منك حبائل الآمال	وارحت من حل ومن ترحال
ووجدت برد اليأس بين جوانحي	فحططت عن ظهر المطي رحالي
فالآن يا دنيا عرفتك فاذهبي	يا دار كل تشتت وزيال[٤٢]

يعزى إلى هذه الأسرة إدخال معظم المادة العلمية من كتب مؤلفة ومترجمة إلى خزائن

المكتبة العباسية الشهيرة (بيت الحكمة) من شتى اللغات الفارسية واليونانية والعربية وغيرها. وفي ظل سلطانهم ويدهم المبسوطة في الناس وإنجازاتهم الممهورة برضى هارون الرشيد ودعمه، أنشئ أول معمل لصناعة الورق في بغداد عام مئة وثمانية وسبعين للهجرة (١٧٨ هجري)، مما كان له الإسهام الأكبر في تسهيل عملية التأليف والنسخ، ونشّط الحركة الثقافية. ويعد مثل هذا الإنجاز الذي اختصر بلا شك جهوداً مضنية وساعات طوال على العلماء والمؤلفين في طليعة عوامل دفع عجلة العلوم المختلفة لتبلغ ذروة عصرها الذهبي[٤٣].

أما في مجال الموسيقى والفنون، فقد اهتم البرامكة بالفنون الموسيقية اهتماماً كبيراً فاق إكرام الخلفاء العباسيين، ولقي كبار الفنانين في بلاطهم من الحفاوة والتكريم، ما حثهم على المزيد من الإبداع. ولا ريب أن للبرامكة اليد الطولى في إحياء وتطوير الحركة الفنية في المرحلة العباسية[٤٤].

لقد كان البرامكة رعاة للعمل والترجمة والأدب، مسهمين في الحركة الفكرية والأدبية، ومحافظين على لغة القرآن، ما يجعل كتابة دراسة خاصة معمقة عن دورهم في النهضة الأدبية والعلمية في ظل الدولة العباسية، واجباً تاريخياً وجهداً علمياً مشكوراً لمن يقوم به.

بعد هارون الرشيد

لم يتوقف الإنجاز البرمكي بموت يحيى وولديه الفضل والربيع. فقد توفي يحيى عام ١٩٠ للهجرة في سجنه الاختياري، ثم توفي ابنه الفضل عام ١٩٣ للهجرة قبل وفاة هارون الرشيد بشهور قليلة. أما بقية أفراد العائلة، فقد توفي الرشيد وهم بالسجن. ولما تولى الأمين السلطة، أطلق محمداً وموسى إبني يحيى وأكرمهما، وقد لحق العباس بن الفضل وأحمد بن محمد بالمأمون فأكرمهما وأجرى عليهما أرزاقاً واسعة. وأصبح محمد بن يحيى معاوناً لطاهر بن الحسين قائد جيش المأمون.

لم يتوقف إذاً عطاء هذه الأسرة وإنجازها. فهذا موسى بن يحيى يلحق بجيش المأمون ويبدي دراية عسكرية كان لها نتائجها الباهرة في حرب أبي السرايا، مما رفع منزلته عند المأمون فولاه ثغر السند[٤٥]. وقد تعاقب البرامكة على ولاية هذا الثغر. إذ تولاه بعد موسى ابنه عمران عام ٢١٦ للهجرة. ولم تنقطع هذه الأسرة عن العطاء والتميز في ظل أبناء هارون الرشيد، الأمر الذي يبعث على الاحترام والتقدير الكبيرين لهذه الأسرة. كما لم ينضب عطاؤهم الأدبي. فقد كان من نسلهم أحد عمالقة الأدب والشعر في العصر العباسي كله، وهو الشاعر الساخر جحظة البرمكي[٤٦].

خاتمة

البرامكة أسرة من أعرق الأسر حافظ أفردها على خطها المتميز، ونالوا حظوة استحقاق في بلاط الخلفاء، فعكسوا هذه الحظوة رعاية للمصالح العامة وإسهاماً في إنجازات الأمة الإسلامية حضارياً واستمراراً في التطوير السياسي والاقتصادي والإصلاح الإداري، ورعاية للحركة العلمية ومشاركة فيها، وغير ناسين أن يأخذوا لأنفسهم من النعيم بحظ وافر. ورغم ما يؤخذ عليهم من مبالغة في إظهار نفوذهم، وهم العالمون بأمزجة العباسيين، فإن ما فعله هارون الرشيد ـ ولم يكن أول عباسي يفعل ذلك ـ من قتل وإبادة لهذه الأسرة المميزة، لا يجد التاريخ في ما بين يديه من بينات مبرراً كافياً ولا غير كاف له.

قتل الرشيد أحب أصحابه جعفر، وحين سئل عن ذلك أجاب: «لو كنت أعلم أن قميصي هذا يعرف لأحرقته»[٤٧]. فظلت حادثة النكبة أسيرة التكهنات ومحاولات التفسير وعكس الاتجاهات الفكرية والأهواء النفسية. وليس أدل على نبل السجايا وعمق الأثر ورفيع الإنجاز لهذه العائلة من أن يتحدى الناس الطوق والحظر الذي فرضه هارون الرشيد عليهم بمنعهم من ذكر البرامكة أو رثائهم. ورغم أن شمسهم أفلت، فقد وفى لهم الناس وقيل الشعر في رثائهم. إذ رثاهم سلم الخاسر وأشجع والشاعر الكبير أبو نواس، رغم كرهه لهم أيام سلطانهم. ورثاهم الشاعر الرقاشي. ومن ذلك قوله فيهم[٤٨]:

أصبت بسادة كانوا عيونا — بهم نسقي إذا انقطع الغمام

أألهو بعدكم وأقر عينا — علي اللهو بعدكم حرام

أما والله لولا خوف واش — وعين للخليفة لا تنام

لثمنا ركن جذعك واستلمنا — كما للناس بالحجر استلام

إذا وافقنا هارون الرشيد على أن يبقى الأمر في شأن النكبة سراً بينه وبين آل برمك يقضي الله بينهم فيه، فليس لنا أن نبقي دورهم الريادي في قيادة الأمة ورعاية مصالحها وبناء مؤسساتها والإسهام في دفع عجلة الثقافة والمعرفة سراً أيضاً. وإذا لم يكن ذلك ممكناً إلا بتركيب النتف والإشارات المبثوثة في كتب التاريخ هنا وهناك. فإن الأمر يحتاج إلى دراسات كثيرة، وجهود متواصلة للتعرف إلى آثارهم الإصلاحية والإفادة من سيرتهم ومواقفهم، السلبية منها والإيجابية. ولعلي أكون في عجالتي هذه ألفت الأنظار إلى أهمية مثل هذه الجهود العلمية الموضوعية لمعالجة هذه الظاهرة التاريخية الكبيرة.

المصادر:

(١) عباس، عبد الحليم، **البرامكة في بلاط الرشيد** (عمان: دار النشر والتوزيع والتعهدات)، ص٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣) عباس، عبد الحليم، **البرامكة في التاريخ**،(عمان: دار النشر والتوزيع والتعهدات، ط٣، ص ٩٤).

(٤) زرين كوب، عبد الحسين، **تاريخ إيران بعد الاسلام**، (تهران: أمير كبير، جاپ هشتم، ١٣٧٩، ص ٤٤٣).

(٥) ....، **مجمل التواريخ والقصص** (تهران: كلاله خاور، ١٣١٨، ص ٣٣٤-٣٤٥).

(٦) الجهشياري، أبو عبدالله محمد بن عبدوس، **كتاب الوزراء** (الرباط: دار النشر المغربية، ص ١٤٣).

(٧) **البرامكة في التاريخ**، ص ٨١.

(٨) ابن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ج٥، ص ١٦١).

(٩) شقرة، محمد إبراهيم، **العرب خير أمة ولماذا** (جهة النشر والتاريخ غير مذكورين)، ص ١١٥.

(١٠) **البرامكة في التاريخ**، ص ١٩٠.

(١١) زنبير، محمد. **الدولة الإسلامية في ظل الدولة العباسية** (الرباط: دار النشر المغربية، ص ١٧٠).

(١٢) لومبار، موريس. **الإسلام في مجده الأول**، ترجمة اسماعيل العربي، (القاهرة: الدار المصرية، ص ١٧٨).

(١٣) العش، يوسف. **محاضرات في تاريخ الخلافة العباسية**، جامعة دمشق، ص ٥٣.

(١٤) السعودي، **مروج الذهب**، إحياء الكتب العربية، ج٣، ص ٣٦٧.

(١٥) **كتاب الوزراء**، ص ١٤٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٨) **البرامكة في التاريخ**، ص ٥٨.

(١٩) **محاضرات في تاريخ الخلافة العباسية**، ص ٥٠.

(٢٠) ابن خلدون. **كتاب العبر**، دار إحياء الكتب العربية، ص ٤٢٢.

(٢١) **كتاب الوزراء**، ص ١٤٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٢٣) ابن خلدون. **المقدمة**، دار إحياء الكتب العربية، ج ١، ص ٣١٨.

(٢٤) خضري بك، محمد. **الدولة العباسية**، (بيروت: المكتبة العصرية، ص ١٠٣).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٢٦) **كتاب الوزراء**، ص ١٤٤.

(٢٧) **البداية والنهاية**، ج ٥، ص ١٣٣.

(٢٨) طلس، محمد، **تاريخ الأمة العربية** (عصر الازدهار)، (بيروت: دار الأندلس).

(٢٩) ابن الأثير. **الكامل في التاريخ**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ج٥، ص ٢٥١).

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٣١) **البرامكة في بلاط الرشيد**، ص ١٨٨.

(٣٢) عبد الرؤوف، عصام الدين. **الدولة العباسية** (القاهرة: نهضة الشرق، ص ١١٤).

المصادر:

(٣٣) **الإسلام في مجده الأول**، ص ٢٧٣.

(٣٤) ابن خلكان، قاضي أحمد. **وفيات الأعيان** (تهران: جلد دوم، بي نا، بي تا، ص ٣٨٧).

(٣٥) الطبري، محمد بن جرير. **الرسل والملوك** (بيروت: عز الدين، حوادث سنة ٨٦).

(٣٦) عبد الرؤوف، عصام الدين. **الدولة العباسية**، ص ٣٧، ١٢٤، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٣٩) **البرامكة في التاريخ**، ص ١١٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٤١) خضري بك، محمد. **الدولة العباسية**، ص ١٠٣.

(٤٢) **البرامكة في التاريخ**، ص ١٦٢.

(٤٣) عبد الرؤوف، عصام الدين. **الدولة العباسية**، ص ١٢٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤٥) **البرامكة في التاريخ**، ص ١٦٤.

(٤٦) الحموي، ياقوت. **معجم الأدباء** (بيروت: دار العلم للملايين، ج٢، ص ٤٢٠).

(٤٧) **البداية والنهاية**، ص ١٦٣، ج٥.

(٤٨) **البرامكة في التاريخ**، ص ١٦٦.

قراءات - إصدارات

- الوحدة سبيل اكتشاف الذات والحقيقة القصوى
- معجم المصطلحات المعاصرة

الوحدة سبيل اكتشاف الذات والحقيقة القصوى من المسيح إلى الحلاج إلى دون كيخوتي...

جاكلين كيلن: روح الوحدة، منشورات ألبان ميشل، باريس، ٢٠٠٥. ٢٥٢ صفحة

Jacqueline Kelen: L'Esprit de Solitude
Albin Michel, Paris, 2005, 252p.
Présenté par: le prof. Victor El-Kik.

يقول أبو العلاء المعري: توحّد فإنّ الله ربّك واحد... ودعوته هذه إلى الوحدة اختيارية، أي أنه خيار دون غيره من الخيارات في الاختلاط بالناس وخوض غمار الحياة الاجتماعية، وإذا كانت الوحدة فرضت، إلى حد، على أبي العلاء بسبب عماه، فإنه اختارها، في ما بعد، مقتنعاً فتوحّد. والتوحّد اختيار، بينما الوحدة قد تكون عزلة بسبب الحياة العصرية القاسية منذ الثورة الصناعية، ولا سيما في المدن، وقد تكون مختارة. فالعصر الحديث، ولا سيّما عهدنا المعاصر الذي رانت عليه العولمة في نزعتها المقولبة للعموميات اللاغية للخصوصيات، يجعل من الأفراد أشخاصاً منعزلين قسراً، ولا سيما المسنين منهم.

لكنّ للمسألة وجهاً آخر تجلّى في حياة الشعوب ومسار الحضارات، شرقاً وغرباً، وهو الوحدة المختارة يلوذ بها الإنسان، فيخلو إلى ذاته ليعرفها، بعد إذ كانت مبعثرة الكيان في مجتمعات تشغل وقت الإنسان وتصله بكثير من الناس، من دون روابط اجتماعية محكمة النسج. فإذا فعل ذلك، حقق المصالحة مع ذاته لأنه اكتشفها مجدداً. فما أكثر الذين لا يعرفون ذاتهم، وهي بين جنبيهم. مثلهم كمثل القلب في غزلية حافظ الشيرازي الرائعة «جام جمشيد» الذي لطالما طالب الشاعر بكأس جمشيد السحرية ليتملى فيها أسرار الحياة ويلج باب المعرفة، غير واعٍ أنّ الكأس السحرية موجودة في ذاته، وليس عليه إلا أن يكتشفها!

جام جمشيد كم تمنّـى فـؤادي	كشف غيب وأنت فيه معـــادي
صدف الأيس جوهراً ما احتواه	كيف يمتاحه من البحر صادي!

ولا عجب فمجتمع الترفيه، والإذاعات والتلفزيونات عابرة القارات وعالم الإنترنت وسهولة التسلية - ولو غير مؤنسنة - وسوى ذلك يؤدي إلى غياب الإنسان عن ذاته، بل إلى تضييعها،

كما حلّ بقلب الشاعر في توقه إلى كأس جمشيد أو مرآة الإسكندر أو سعي هذا الفاتح الكبير للوصول إلى «ماء الحياة». فقد نسينا كذلك، بغيابنا عن ذاتنا أو بتغييبنا إياها، أن هذه الذات مفتاح كل شيء وباب «الأسرار»، وما علينا إلا أن نحصل على المفتاح وننزع عنها الصدأ لتتجلّى فيها الأسرار وتشرق على صفحتها اللماعة شمس الحقيقة، من المعرفة إلى العرفان. ألم يقل صاحب سر لنا:

وتحسب أنك جرم صغير　　　وفيك انطوى العالم الأكبر!

أدركت جاكلين كيلن، الاختصاصية في شؤون الغيبيات والأساطير، معاناة الناس في حياتنا المعاصرة، فحملت إليهم في كتابها الجديد **روح الوحدة** L'esprit de solitude ببعض الأجوبة عن تساؤلاتهم وببلسم لجراح ذاتهم المبعثرة فاقدة الهوية. وكتابها هذا يجري في خط كتابها السابق **جرح علوي** Divine blessure، والذي يميّزه من سواه أنه جمع بين بحث الباحثين الذي يرضي العقل، لكنه لا يلبي حاجات الروح في الإنسان، وبين إثارة كوامن إنسانية الإنسان المخدرة بسبات حياتنا الصاخبة.

إذا كانت جاكلين كيلن قد عالجت في كتابها السابق **جرح علوي** سيطرة أيديولوجية الرفاه علينا، ولا سيما على المجتمع الغربي، ففقد رونقه، وفي هذا السياق أعادت إلى ذاكرتنا المعتقدات الغيبية التي قامت عليها حضارات كثيرة حيث كان جرح الكائن البشري يشكل انفتاحاً له نحو عالم أسمى من عالمه الرتيب، فإنها، بغناها الروحي وأستاذيتها في البحث، في كتابها الجديد هذا **روح الوحدة** تقدم لنا في ذاتها نموذجاً لسلوك طريق وعر المعابر، على شاكلة مسالك ما ذكرته الأساطير حيث يجد البطل نفسه وحيداً في مواجهة خصمه الداخلي، أي ذاته. وهذا التوجه الأسطوري الغيبي تحول إيماناً راسخاً لدى الكاتبة، خلافاً لمسيرة مجتمعاتنا المنقادة كالقطعان التي لا يتوقف فيها المرء لحظة لتأمل في ما يفعل أو يفكر أو في ما يصير إليه. تقول الكاتبة: «وحيدة، إذاً، رغم الصداقات الكثيرة ووفرة المترددين إليّ. وحيدة، في تحد للابتذال، ورفض للانصياع. وحيدة، في سبيل مواصلة ركوب المغامرات وتوقير تبدل الأحوال في حياة البشر والانتقاص من قيمة الروح. وسواء غدوت في وحشة من الإنس، أو واجدة في كل شيء عجباً، أو مطعونة، فإني أتماسك في الوحدة وكأني على عتبة العالم الأكبر. ليست المكابرة غائبة عني، بل إنها تحفر في العمق، لأن كل شيء في هذا المناخ (الجديد) يشتد زخماً. ولكن، لهذا السبب نفسه، إن أحسست، في حالي هذي، أنّ حياتي ذات نبض أشد منها في رفقة الآخرين، فيعود ذلك إلى أنّ كل احساس فيّ، كلّ عطش وتوق، كلّ فكرة تتحول بفضلها إلى مزيد من الحيوية، فتندفع بها الإثارة إلى النقطة القصوى... أحب هذا الخطر، هذا التطرّف المغامر: إن الفنان الحقيقي يتطور من دون حماية، معرّضاً حياته للخطر، غير منتظر من أحد أن يصفق له. لا تفضي طريق العزلة إلى مجد أو عزاء، ورغم ذلك تستأهل أن تُسلك

أكثر من سواها. إنها الطريق المشعة لكل مخلوق متشوق للمطلق فتغدو كبرياؤه الظاهرة غاية في القرب من الفناء المطلق، أو هي «المسلك الجاف» للخيمياء عبر البوتقة قصير، لكنه في منتهى الخطورة. وحيدون هم، كبار عابري الأرض، والعاشقات العظيمات، مثل يسوع على جبل الزيتون، وعلى مثال الحلاج مدعياً أنه الحق في عشية صيف سكرى، أو مثل دون كيخوته ملهباً بالأحلام والشعر سهل المانش الحزين، مثل جولييت المطمئنة والمستسلمة للنوم في قبرها، وليس ذلك بسبب عدم تفهم معاصريهم لهم أو نبذهم إياهم، بقدر ما هو بسبب انفرادهم وتكريس ذواتهم كلياً لمغامرتهم».

كان بوسع ماري - مادلين ديوي Marie-Madeleine Davy أن تتبنى هذه الكلمات، وهي التي اختارت أن تمضي السنوات الأخيرة من حياتها في الوحدة، غبّ معاشرتها أكثر العقول رهافة في القرن العشرين.

هذا الكتاب الذي يمكن اعتباره نداء صحوة للغرب الغارق في دوّامة الواقع اليومي الرتيب الجارف، قد يؤدي إلى بعض التغيير لدى أصحاب الأرواح القلقة والنزّاعين إلى عالم أفضل. لكن هذه الدعوة الجميلة ليست سوى رجع صدى لما خبرناه في تراثنا الروحاني الشرقي، المسيحي والإسلامي، في تراث مار افرام السرياني، ونساك قاديشا وقنوبين وإيليج، وسيرة رابعة العدوية وشعرها، والجنيد البغدادي، وجلال الدين الرومي، وأبي سعيد بن أبي الخير، وسواهم من مجاهدي النفس وقاطعي أودية السلوك السبعة بحثاً عن العنقاء. هؤلاء ما كانوا ليخرجوا من عزلتهم إلا لخدمة الناس من دون الانخراط في حميًا وتيرة المجتمع، فاعتزلوا وكتبوا وأبدعوا الشعر الذي يرفع النفس إلى الملأ الأعلى، ودعوا الناس إلى وقفة جريئة صامدة أمام تحولات الحياة وإغراءاتها واستسلامهم إلى رفاهيتها، ليتصالحوا مع أنفسهم أولاً، فيصبحوا قادرين على إحلال السلم الأهلي في المجتمعات والسلام بين الناس، بشكل عام.

إلا أن وحدة هؤلاء المتسامين فوق إغراءات الدنيا لم تكن انعزالاً كلياً. فقد كانت خلوة من «الأغيار» كما كانوا يسمونهم، أي الذين لا يشعرون بأية معاناة، بل يحركهم المتمع كأنهم دمى أو إنسان آلي. ولم تكن خلوة من الأبرار أو الخلان (ياران) كما نعت حافظ الشيرازي الحلاج حين قال ما ترجمه بالعربية هكذا:

ذلك الخلّ شرف العود صلباً   كان جرماً أن باح بالسر شادي!

بعد قراءة كتاب جاكلين كيلن، أتساءل: هل ينبغي لنا أن نتنبه باستمرار لصوت مناد من الغرب كي نستيقظ؟ وفي تراثنا أعظم من هذه النداءات، وأكثر منها شمولاً، وأوفر ابداعاً شعرياً يحملك على جناحيه إلى أعلى عليين؟ فإلى ينابيعنا، أيها الظماء إلى عالم أسمى!

معجم المصطلحات المعاصرة

نجفعلي ميرزايي: فرهنگ اصطلاحات معاصر (عربي ـ فارسي)، دار الثقلين، قمّ، إيران، ١٢٠٠ صفحة.

استغرق تأليف هذا المعجم سنوات من الرصد والمقابلة والتصنيف، وسد فراغاً في المكتبتين العربية والفارسية، إذ إنه معجم من طراز خاص لم يسبق إليه في نهجه وشموليّته.

من ناحية النهج، ليس معجماً بالمعنى التقليدي، أي ليس ثبتاً لجميع كلمات اللغة العربية وإضافة لمقابلها في الفارسية؛ بل هو معجم المصطلحات المعاصرة التي تستعمل يومياً في اللغة الفصحى الحية، وما تقابلها من مصطلحات مستجدة أو جديدة في الفارسية، بصرف النظر عن استعمال هذه المصطلحات خطأ أم لا من حيث الصفاء اللغوي، غاية المؤلف هي نقل هذه المصطلحات كما تستعمل، إلى الفارسية فحسب. بطبيعة الحال، كان المقصود من تأليف معجم التركيبات هذا المساعدة على إدراك المفاهيم الذهنية الحديثة في الفكر العربي، انطلاقاً من المصطلحات الرائجة.

غنيّ عن القول انه لو قامت نهضة في مجال الترجمة بين اللغتين اللتين تشكلان عماد الحضارة الإسلامية، لغدا هذا المعجم أشمل وأعمق، مفيداً من حصيلة جهد المترجمين. إلاّ أن العكس صحيح كذلك، فهو يؤسس لمثل هذه الحركة النهضوية المنشودة في مضمار الترجمة بين العربية والفارسية. فقد ضبط معظم المصطلحات والتركيبات وأداها على أحسن وجه، وبذلك أسس لعمل علمي في حقل الترجمة يعبّد الطريق للمتصدين لها بحماسة. زد على ذلك، من حيث تسهيل الاستعمال، أنه أردف معجم مصطلحات بفهرست جامع للكلمات الفارسية يدل على مواضيع ورودها في «معجمه» لينطلق منها المنقّب إلى المصطلح العربي المعادل لها.

قصد المؤلف، كما ألمحنا سابقاً، إلى إيراد المصطلحات الأكثر شيوعاً في أيامنا في الجرائد والمجلات ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية، وأكثرها في مجال السياسة.

ثمة تفاصيل كثيرة عمد إليها المؤلّف الرصين تسهيلاً للتنقيب عن الكلمة المناسبة من حيث

الاستعمال، ثم من حيث التبسيط برد الجمع إلى المفرد وما شاكل. وإننا لنوصي بالعودة إليها من دون التوسع فيها ها هنا، لأن أهل العلم من الاختصاصيين يعرفون هذا النهج العلمي وما يستتبعه.

أخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن نجاح المؤلف لا يعود إلى سعة اطلاعه وصبره الطويل لإنجاز عمل فريد كهذا وحسب، بل إلى شغفه بالعربية وتعلقه بها لأنها لغة القرآن الكريم ولغة الحضارة العربية الإسلامية الأولى التي اضطلعت بدور عالمي نهضوي خلال قرون متتالية من تاريخ الإنسانية.

أ. د فكتور الكِك

«العـــرب وايـران ـ نـداء التـــاريخ والحضارة»

يشـيـر مـازن يوسف صـبـاغ في كـتـابه التـوثيـقي «العـرب وايران ـ نداء التـاريخ والحضارة» الصادر حديثاً عن دار السوسن في دمـشق، الى ان اكـتـشـاف العـرب لايران من الناحية الجيواستراتيجية جاء متأخراً جداً، ولا يتناسب مع حـجم الروابط التـاريخـيـة التي تجمعها مع العرب ولا مع الاهمية الاستراتيجية التي تحتلها ايران على الحدود الشرقية للوطن العـربي. فـايران واحـدة من دول الجـوار التـاريخي الكبرى للامة العـربيـة، والعلاقات العـربية ـ الايرانيـة عـلاقـات تاريخـيـة وقـديمة. ويرصـد الكاتب عـبـر الـوثائق اصـداء زيارة الرئيس الايراني مـحـمـد خـاتمي الى لبنان وسـورية، ليضيء اهمـيـة مـثل هذه الزيارة في تعزيز العلاقات والروابط السياسية والثقافية والحضارية. ويختتم الكتاب بدراسة كتبها مـحـمـد خـاتمي رئيس الجـمـهورية الاسلامية الايرانيـة تحت عنوان «رؤى وتطلعـات فكرية وسياسية: عراق مـا بعد الحرب» يكشف فيها ابعاد هذه الحرب على المنطقة وتأثيراتها السلبية على مسـتقبل هذه المنطقة، «إذ ان هذا النوع من الحـرب، لا يوجـد فـيـه طرف منتـصـر وآخـر مـهزوم، اذا لم تكن قوات الاحـتـلال قد حـققت بالفـعل اول هـزيمة لهـا وهي هـزيمتـهم لدى الوجدان البشـري». ويؤكـد خـاتمي على اهمـيـة حوار الحضـارات: اذ ان اقامة جسر حضـاري لا تتم إلا عـبـر «حـوار الحضـارات وممارسة نقد العقلية المعاصرة».

«الأدب الإيراني المعاصر»
«دار الروضة» ـ بيروت

للكاتب الايراني الدكتور «اسماعيل حاكمي» استـاذ الادب الفـارسي في كليـة الآداب في جـامـعـة طهران.

يقع الكتـاب في ٢٨٨ صـفـحـة من القطع الوسط يعالج فيها المؤلف وباللغة العربية تطور الادب الفـارسي من بداية المرحلة المشـروطة منذ اعـتـلاء «ناصـر الدين شـاه» كـرسي الحكم في ايران عـام ١٢٦٤هـ.ق. (١٨٤٧مـيـلادي)، وصـولاً الى المرحلة المعـاصـرة، مـشـيـرا الى تاثيـرات ثورة الدسـتـور في الشـعـر والادب الفارسي في تلك الحقبة الزمنية.

قدم للكتاب المستشار الثقافي للجمهورية الاسـلامية الايرانية في بيروت الدكتور مـحمد حسين هاشـمي الذي نوه بجهود حاكمي، والتي صبت في اطار الجهود المبذولة لتقديم نماذج من الادب الإيراني المعـاصـر للقـارئ العـربي وفي اطار التـرجـمـات الابداعـيـة لكل من مـثنوي وسـعـدي وحـافظ والعطار وغـيـرهـم، مما زاد الابداع ابداعاً.

ويسـجل للمـؤلف رصـده لظهـور عناوين وقضـايا جـديدة ومصطلحات دخلت القصـيدة آتيه من حركه التداول والتبادل الادبي والمعرفي التـي تمت بين الداخل والخـارج تحت تاثيـر النزوع العـميق الى تطوير الاوضـاع نحـو مـزيد من الحـرية والنمو والتكامل، وفي هذا شـهـادة للادب الايراني بمـيله الدائم نحـو الأنسنة والعالمية التي لا تلغي خصوصياتها. ولعل هذا مـا مكن الادب الايراني من الدخـول في نسـيج الابداعـات العـالميـة المعـروفـة من قـبـيل دخـول

حافظ الشيرازي في ادب غوته .

ويؤكد مؤلف الكتاب ان دور الشعر قد تجاوز دور الصحافة الذي لم يكن بامكانه بسبب منشاته المتاخرة ان يلبي طلب الجمهور واقباله على المعرفة.

ويقف المؤلف عند الادب الساخر باعتباره فضاء للكنايات والاستعارات والمجازات التي تلف المعني وكأنها تخفيه فتزيده عمقاً ووهجاً ووخزاً لما يكمن فيها من الابداع والمكر الفني الجميل .

ويرى المؤلف ان احداث عام ١٣٢٠هـ.ش. (١٩٤١ميلادي) تركت بصمات كبيرة على الاوضاع الاجتماعية والادبية لايران حيث انتقل الشعراء والكتاب الى آفاق جديدة اكثر اتساعاً في عالمي الشعر والنثر، فكانت لمساعي «نيما» والمجددين السائرين على نهجه انعكاسات مؤثرة ومفيدة جدا في تغيير اسلوب الشعر وابتكار مضامين حديثة .

قسم المؤلف كتابه قسمين، القسم الاول في النظم، تناول شعراء المرحلة المشروطة، من فراهاني، ايرج، عارف، السيد اشرف، فرخي يزدي، پروين اعتصامي، بهار، دهخدا، وصولاً الى شعراء المرحلة المعاصرة: نيما يوشيج، فروغ، پرويز ناتل خانلري، مهدي حميدي شيرازي، شهريار، رعدي آذرخشي، فريدون توللي، گلچين الجيلاني، مظاهر مصفا، محمد رضا شفيعي كدكني، حسن هنرمندي، محمد حسن رهي معيري، مهدي اخوان ثالث، محمد الزهري، هوشنك ابتهاج، سياوش كسرائي، وغيرهم من الشعراء المعاصرين .

يتناول القسم الثاني النثر في مرحلتي «النهضة الدستورية» و«المعاصرة» ويقدم فيهما نماذج مترجمة لكل من «دهخدا، جمال زاده، صادق هدايت، جلال آل احمد، محمد علي اسلامي ندوشن، سعيد نفيسي، پرويز ناتل خانلري.

العرب وإيران وصراع النهايات، قراءة أولية في التحولات العربية الإيرانية

تأليف : فرح موسى

النوع :غلاف عادي، ٢٠٨ صفحة الطبعة١ ـ مجلدات١:

الناشر :دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

تاريخ النشر :٢٠٠٤/٤/١.

يتضمن الكتاب عناوين ثلاثة وهي العرب وإيران وصراع النهايات، حيث أشرنا في العنوان الأول إلى أن الإخفاق العربي، وخاصة على مستوى الأنظمة والمؤسسات الحاكمة، والسياسات المتبعة، لا يشكل نهاية للانعطاف العربي نحو الحق في ظل ما يتعرض له من هجمات شرسة على كيانه ووجوده، لأنه لا تزال توجد في هذا العالم واحات نور تستبطن الأمل العربي، وتؤمن الاستبدال الحقيقي لكل التحولات السلبية في العالمين العربي والإسلامي. أما في العنوان الثاني فقد أشرنا في جملة أبحاثه إلى أن العلاقات العربية ـ الإيرانية يمكن ترميمها على النحو الذي يجعلها أكثر تماسكاً وفاعلية في مواجهة المخططات الأميركية الصهيونية الساعية إلى تقطيع أوصال العالم الإسلامي لإقامة الإمبراطورية الأميركية على أنقاضه، وخاصة بعدما تلمسته الشعوب الإسلامية من حقائق، سواء في حرب الخليج الأولى أو الثانية أو في غزو أفغانستان والعراق .

وإذا كان العنوان الثالث قد أشار إلى صراع النهايات في ما آلت إليه أوضاع المنطقة، فذلك

إنما ذهبنا إليه لأجل تبيان معالم التحولات المقبلة الآيلة حتماً إلى النهاية في ضوء ما يعيشه العالم من أزمات سياسية واقتصادية وعسكرية تعرض العالم كله للخطر. وبما أن الغرب قد اختار الصدام الحضاري، وأدخل الإسلام في دائرة حروبه تحت عناوين شتى، فإن هذا الصدام سيؤول في النهاية إلى أن يكون الغرب والصهيونية في عين الإعصار.

اللغز الفارسي، الصراع بين إيران وأمريكا

تأليف :كنيث بولاك

ترجمة، تحقيق: محمد الجورا

النوع :غلاف عادي، ٦٨١ صفحة الطبعة١ مجلدات١.

الناشر :مكتبة نينار للدراسات والترجمة والنشر والتوزيع.

تاريخ النشر :٢٠٠٥/١١/١

يقول كنيث بولاك في مقدمة كتابه «اللغز الفارسي» أنه في ١٧ آذار ٢٠٠٠ كان واقفاً في غرفة في فندق أومين شورهام يراقب عن بعد وزيرة الخارجية الأميركية مادلين أولبرايت وهي تلقي خطاباً يحفظه عن ظهر قلب، ولم يكن هو كاتب هذا الخطاب، بل الذي كتبه هو مدير شؤون الخليج الفارسي في مجلس الأمن القومي، ويذكر هنا أن الخطاب لم يكن تاماً، إلا أنه كان جيداً. ففي لحظة دراماتيكية أعلنت الوزيرة أولبرايت أنّ الولايات المتحدة لعبت في عام ١٩٥٣ دوراً مهماً في ترتيب انقلاب ضد رئيس الوزراء المحبوب شعبياً محمد مصدق، وكان الانقلاب، وكما جاء في الخطاب، تعطيلاً لتطور إيران السياسي.

لذا كان من السهل الآن فهم لماذا يمقت الإيرانيون هذا التدخل الأميركي في شؤونهم الداخلية، كما أن الولايات المتحدة والغرب قدموا دعماً قوياً لنظام الشاه طوال الربع القرن التالي. فعلى الرغم من أن الشاه، والكلام ما زال للخطاب، قام بالكثير لتطوير البلاد اقتصادياً، إلا أن حكومته كانت تقمع وبكل وحشية المعارضة السياسية، فكما قال كلينتون: يجب أن تتحمل الولايات المتحدة نصيبها العادل من المسؤولية حيال المشاكل التي نجمت عن العلاقات الإيرانية الأميركية. وجوانب السياسة الأميركية تجاه العراق أثناء النزاع مع إيران تبدو أنها كانت قصيرة النظر بكل أسف، خاصة في ضوء التجارب الأميركية مع صدام حسين. هذا ما جاء في خطاب وزيرة الخارجية الأميركية، والذي استشهد به المؤلف للتأكيد على وجوب تكريس حيّز مهم في السياسة الأميركية للانطلاق في تكوين علاقات أميركية - إيرانية مبنية على فهم أعمق لتاريخ العلاقات الإيرانية - الأميركية، إلى جانب أنه يجب على الأميركيين، كما يرى المؤلف كنيث بولاك، أن يدركوا أن هناك تحولاً مهماً في إيران منذ عام ٢٠٠٤ وهذا يتطلب نظرة من الأميركيين إلى سياستهم، فضلاً عن أن فهم العلاقات الإيرانية الأميركية أمر أساسي تماماً في تقدير طبيعة المشكلات التي تواجهها أميركا حالياً، كذلك يرى المؤلف بأن عدم التوازن في المعرفة التاريخية هو جزء من المشكلة، وهذا شكل أحد المواضيع الرئيسية في كتابه هذا. فهو يرى أن الأميركيين كأمة مصابون بفقدان الذاكرة لتسلسل الأحداث، فهم ينسون ما يفعلونه مباشرة بعد القيام به. وهذا الجهل يساهم في جعل التصدي لمشاكل أميركا الراهنة مع إيران صعباً، ويسمح للمتطرفين من كلا جانبي الطيف السياسي بالإيحاء أن حلولاً سهلة متوفرة للمشاكل

الأميركية إذا ما تم احتضان هذه المشاكل فقط، ولأن معظم الإيرانيين لا يفهمون تعقيدات العلاقة وأغوار المواجهة التي بالإمكان تلطيفها من خلال هذه الأناشيد المغرية، وهذا يطرح بدوره الموضوع الرئيسي الثاني في هذا الكتاب.

يقول المؤلف لهذه الأسباب ولغيرها مما ذكرها في طيات كتابه مجتمعة يجب على الأميركيين البدء بفهم التاريخ الإيراني والأميركي على السواء، وذلك إذا كان هناك نية في إصلاح ذات البين بين الطرفين، وإذا ما كان هناك غاية بالنسبة لأميركا لإزالة مشاكلها مع إيران، فالوقت مناسب الآن للتفكير في كيفية تسوية تلك الخلافات.

فعاليات

اللقاء الدوري الأول للبنانيين المتحدثين باللغة الفارسية

افتتحت المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت، عصر ٢٠٠٥/٨/١، اللقاء الدوري للمتحدثين باللغة الفارسية من اللبنانيين، في مبنى المستشارية، بحضور البروفسور فكتور الكك، فضلاً عن حشد كبير من الأطباء والمهندسين وأساتذة اللغة الفارسية من خريجي الجامعات والمعاهد الإيرانية، والذين مثّلهم د. رفيق سلوم، رئيس جمعية خريجي الجامعات الإيرانية.

الكلمة الأولى لمدير المركز الثقافي الإيراني السيد أبو الفضل صالحي نيا الذي شدد على أهمية اللقاء وما سيسفر عنه من نتائج لناحية ترسيخ العلاقات الثقافية بين لبنان والجمهورية الإسلامية الإيرانية. واعتبر «صالحي نيا» أنه، منذ يوم مجيئه إلى لبنان قبل نحو شهرين، سعى إلى تفعيل موضوع اللغة الفارسية، نظراً لأهميتها على مستوى تحقيق التواصل الاقتصادي والإجتماعي والسياسي والثقافي بين البلدين، ثم توجّه بالشكر للحاضرين، داعياً إياهم إلى المزيد من التمرّس بالفارسية والحفاظ على تواصلهم مع بلدهم الثاني إيران من خلال اللغة ومعرفة كل ما يتعلق بإيران.

ثم أفضى الكلام إلى رئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها البروفسور فكتور الكك، فقدم مداخلة حول مدى انتشار اللغة الفارسية في العالم، مشيراً إلى أن اللغة الفارسية في لبنان لم تحظ بالاهتمام المطلوب، في حين أن الإتفاقية الثقافية بين لبنان وإيران تعود إلى عام ١٩٥٩، كما تكلم على «العالم الإيراني» الذي يوازي امتداده الثقافي امتداد العالم العربي. وأوضح الكك الأهمية التي حازتها اللغة الفارسية منذ أقدم العهود، مشيراً إلى أمر ظريف، وهو أنها كانت خلال حكم سلاطين بني عثمان لغة الصفوة في بلاطاتهم يقرضون الشعر بها ويتكلمون بها! وهكذا في الهند حيث غدت لغة البلاطات ولغة رسمية في عهود سلاطين المغول وسلالات أخرى، واستمرت لغة سياسة وحضارة حتى إلى ما بعد الاحتلال البريطاني للهند، كما كان كبار السياسيين والعسكريين يضطرون إلى تعلمها، فأدى ذلك إلى أن يبرز البريطانيون في البحث في تاريخ إيران وحضارتها وآدابها: وهي ما تزال حتى اليوم لغة جمهورية

طاجيكستان حيث تسمى الدرية، كما أنها تشكل الأرضية الحضارية لشعوب آسيا الوسطى وشعوب البلقان. وبعد ذلك ألقى قصيدة شعرية من وحي ولادة الإمام علي كان نظمها عام ١٩٦٣.

ثم كانت كلمات لكل من رئيس جمعية متخرجي الجامعات الإيرانية الدكتور رفيق سلوم وعدد من أساتذة اللغة والخريجين. وأكدت مجمل الكلمات أهمية إبقاء التواصل مفتوحاً بين المتعلمين باللغة الفارسية، في سبيل تقوية العلاقة مع إيران، البلد الذي يشغل حيزاً مهماً من اهتمام اللبنانيين في سياسته واجتماعه واقتصاده وثقافته.

يذكر أنّ لقاء المتحدثين باللغة الفارسية سيعقد دورياً في المستشارية وأماكن أخرى على صلة باللغة الفارسية، والهدف الرئيسي منه هو تنمية القدرة لدى المتحدثين باللغة الفارسية على التواصل مع قضايا تهم لبنان وإيران من خلال معرفتهم باللغة الفارسية.

«شيراز» عربيّة في إيران

صدر عن مركز الفكر والفن الإسلامي في طهران مجلّة باللغة العربية، هدفها التعريف بالأدب والفن في إيران المعاصرة بوجه خاص، جاهدة في ترجمة بعض الإنتاج الأدبي الفارسي باللغة العربية.

يرأس تحريرها الأستاذ موسى بيدج، وتتألف لجنة الترجمة فيها من الأساتذة سمير أرشدي وصادق خورشا وحيدر نجف.

يتضمن العدد الأول منها حواراً مع الشاعر الإيراني قيصر أمين پور تحت عنوان (طوفان نوح وطوفان الروح)، ودراسة للدكتور صادق آئينه وند حول (حافظ الشيرازي في كتابات الباحثين العرب)، وبحثاً حول مترجم أغاني شيراز العلامة المصري إبراهيم أمين الشواربي، مع مجموعة قصائد وقصص لأدباء وأديبات من إيران مترجمة باللغة العربية.

من مقطوعة للشاعر علي رضا قزوة، وهو من الجيل الثاني لشعراء إيران بعد الثورة الإسلامية نقتطف ما يلي:

يا له من خطأ عظيم

نحوك للغيم كفناً

نحفر للأرض قبراً

ونقيد الزمن بساعة

لا أمل في قرص خبز

طاحونة قلبي تدور

فقط كي

تأخذ بشعري إلى البيضا!

لم أطلب من عالمكم

سوى أن يكون لي

مكان لإنشاد الشعر

في ظلال المطر....

«شيراز»، محاولة متواضعة، وهي، وإن جاءت متأخرة على طريق الألف ميل تسعى لتحقيق التواصل الحضاري العربي - الإيراني وإحيائه مجدداً بعد أن حلقت الحضارة الإسلامية إبان القرن الرابع بهذين الجناحين وتألقت. وهي دعوة للمثقفين العرب ليخطوا خطوتهم ويردوا التحية ويدلوا بدلوهم في بعث التواصل الأدبي العربي - الإيراني، عسى أن يشكل نبراساً في طريق النهوض الحضاري لهذه الأمة التي اختارها الباري خير أمة أخرجت للناس.

سمير أرشدي . الكويت

□ وقائع إيرانية ـ عربية (أيار/مايو. آب/أغسطس ٢٠٠٥)

وقائع إيرانية/ عربية

(أيار/مايو ـ آب/أغسطس ٢٠٠٥)

● إيران ـ البحرين

ـ أعلن الرئيس الإيراني محمد خاتمي أمس أن بلاده لم تهدد دول المنطقة بعدما نشرت صحيفة بحرينية رسماً كاريكاتورياً للمرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية السيد علي خامنئي.

وقال في تصريحات نقلتها وكالة أنباء «فارس» شبه الرسمية: «لم ألحظ أي تهديد في تصريحات حميد رضا اصفي (الناطق باسم الخارجية الإيرانية)... إنه سوء فهم ولدينا علاقات صداقة وأخوة مع كل الدول العربية والإسلامية».

وفي اتصال مع وكالة «فرانس برس» شددت وزارة الخارجية على أن تصريحات آصفي «أسيء فهمها». وكان آصفي قال الأحد الماضي: «فور نشر الرسم الكاريكاتوري في الصحيفة، وجهنا تحذيراً واستدعينا السفير البحريني في طهران والتقينا (في المنامة) أحد مسؤولي وزارة خارجية البحرين، ووزير الإعلام فيها». وزاد: «إن قدراتنا تفوق بأشواط قدراتهم وعليهم أن يكونوا أكثر حذراً».

ونشر الرسم في صحيفة «الأيام» البحرينية اثر فوز محمود أحمدي نجاد في الدورة الثانية من الإنتخابات الرئاسية الإيرانية.

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/٧)

● إيران ـ السعودية

ـ هنأ قادة المملكة العربية السعودية الرئيس الإيراني الجديد محمود أحمدي نجاد بفوزه في انتخابات الرئاسة الإيرانية، وذلك في برقيات بعثوا بها أمس. وأعرب كل من العاهل السعودي الملك فهد بن عبد العزيز، وولي عهده الأمير عبدالله بن عبد العزيز والنائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ووزير الدفاع والطيران الأمير سلطان بن عبد العزيز، عن تمنياتهم للرئيس الإيراني الجديد بـ«التوفيق والنجاح في مسؤولياته وأعماله»، معربين عن «تطلعهم إلى تعزيز العلاقات» بين الرياض وطهران.

وعكست هذه البرقيات آمال السعودية بأن يستمر الدفء في هذه العلاقات، والذي يستمر منذ اللقاء الشهير بين ولي العهد السعودي الأمير عبدالله بن عبد العزيز والرئيس الإيراني الأسبق هاشمي رفسنجاني على هامش القمة الإسلامية التي عقدت في طهران عام ١٩٩٨.

ويأمل المراقبون في الرياض ألا تنعكس التطورات الداخلية في إيران وفوز الرئيس الجديد المحسوب على التيار المحافظ، سلباً على علاقات إيران بالمملكة ودول المنطقة الخليجية. وهذا التوجه الإيجابي بدا من التصريحات التي أدلى بها الرئيس نجاد أمس والتي أكد فيها أنه «سينتهج سياسة اعتدال ولن يكون هناك مكان للتطرف».

(الحياة، ٢٠٠٥/٦/٢٧)

ـ استقبل العاهل السعودي الملك عبدالله بن

عبد العزيز، في حضور ولي العهد السعودي نائب رئيس مجلس الوزراء وزير الدفاع والطيران الأمير سلطان بن عبد العزيز، في الديوان الملكي في قصر السلام في جدة أمس، الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي ووفداً مرافقاً له للتعزية بوفاة الملك فهد بن عبد العزيز.

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٤)

● إيران - سورية

- أكدت مصادر سورية رفيعة المستوى أمس أن الرئيس بشار الأسد سيقوم اليوم بزيارة رسمية إلى طهران، هي الأولى منذ انتخاب محمود أحمدي نجاد للرئاسة الإيرانية، بالتزامن مع تصعيد الضغوط الدولية على إيران لـ«وقف استئناف نشاطات الدورة الكاملة للوقود النووي». ويرافق الأسد في الزيارة التي تستمر يومين وزير الخارجية فاروق الشرع ووفد من وزارة الخارجية السورية، ما يعزز الانطباع بأن قضايا تفصيلية ستبحث خلال الزيارة.

ومن المقرر أن يلتقي الأسد قبل عودته مساء الإثنين كلاً من الرئيس أحمدي نجاد ومرشد الثورة الإسلامية علي خامنئي والرئيس السابق محمد خاتمي. وقالت المصادر: «الزيارة ليست لمجرد تهنئة الرئيس أحمدي نجاد، بل إنها تشمل بحث العلاقات الثنائية والوضع الإقليمي والدولي، خصوصاً الوضع في العراق ولبنان». وأضافت إن زيارة الأسد «ليست على صلة مباشرة بالتطورات في الملف النووي الإيراني»، قبل أن تشير إلى احتمال «البحث» في الموضوع لدى تناول الوضع الدولي والعلاقات مع أوروبا وأميركا.

ويتوقع أن تتناول محادثات الأسد مع المسؤولين الإيرانيين الوضع في لبنان بعد الإنسحاب السوري من لبنان ووجود ضغوط دولية لإثارة موضوع نزع سلاح «حزب الله» الذي زار أمينه العام حسن نصرالله طهران أخيراً.

كما تتناول الزيارة بحث الموضوع العراقي بعمق في ضوء زيارة رئيس الوزراء العراقي إبراهيم الجعفري إلى طهران و«التريث» في قبول الدعوة الشفوية التي وجهتها دمشق، علماً أن سورية تتجه إلى اتخاذ خطوات جدية لاستئناف العلاقات الديبلوماسية مع العراق. وأوضحت المصادر أن المحادثات ستبحث أيضاً في «تعزيز العلاقات الثنائية واستمرار العمل لإقامة منطقة تجارة حرة بين البلدين»، ذلك أن رئيس الوزراء السوري محمد ناجي عطري أطلق لدى زيارته طهران في شباط/فبراير الماضي المفاوضات لتوقيع هذه الاتفاقية. وكان من المقرر أن تتم زيارة الرئيس السوري فور إجراء الانتخابات. لكن جرى التوافق بين طهران ودمشق على إرجائها إلى ما بعد أداء الرئيس الإيراني اليمين الدستورية.

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٧)

- وصل مساء أمس الأحد الرئيس السوري بشار الأسد إلى العاصمة الإيرانية طهران في أول زيارة لرئيس أجنبي بعد استلام محمود أحمدي نجاد لمهماته كرئيس جديد لإيران.

وأكد أحمدي نجاد خلال استقباله للأسد أن العلاقات بين البلدين «عميقة وراسخة ومتطورة، خصوصاً في المجالات الدينية والإقليمية، ما يدعو إلى تعزيز التواصل والتلاحم، ولا تشعر إيران بأي حاجز بينها وبين سورية، لأن سورية والأسد هما في الخط الأول للدفاع عن الأمة الإسلامية، إضافة إلى أن

التهديدات التي تواجه سورية وإيران مشتركة وتدفع لمزيد من التواصل والتلاحم أكثر من السابق».

وشدد أحمدي نجاد على أن دور طهران ودمشق «مهم جداً ومصيري في مستقبل المنطقة، لذلك لا نرى أي عامل يحول دون التواصل بينهما لأهمية العلاقة التي تربط بينهما، ما يدفع الكثير من الأعداء لإضعافها»، مؤكداً أن هذه العلاقة «تصون المنطقة أمام التهديدات التي تواجهها».

وقال الرئيس السوري إنه سيبحث مع المسؤولين الإيرانيين في الأوضاع التي تمر بها المنطقة والعالم، مشيراً خصوصاً إلى الموضوع العراقي بتطوراته السياسية والأمنية.

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/٨)

● إيران ـ الشرق الأوسط

ـ اعتبر مسؤولون إسرائيليون انتخاب محمود أحمدي نجاد رئيساً لإيران «تتويجاً لسيرورة القضاء على الحركة الإصلاحية»، مضيفين أن تل أبيب لا ترى فارقاً جوهرياً بين الرئيس المنتخب والمرشح الخاسر هاشمي رفسنجاني، وأن من يحكم إيران فعلياً هو المرشد الأعلى للجمهورية آية الله علي خامنئي.

وقال رئيس القسم السياسي ـ الأمني في وزارة الدفاع الجنرال عاموس غلعاد لإذاعة الجيش الإسرائيلي أمس إن انتخاب نجاد «لا يعني قط تغييراً في المقاربة أو انتقالاً من التنور إلى الظلامية، وإنما هو استكمال شطب عملية الإصلاح التي بدأ بها الرئيس محمد خاتمي، لكنه أخفق تماماً فبات ينتظر موعد انتهاء ولايته».

ورداً على سؤال عن كون انتخاب «رئيس متطرف» يشكل محفزاً لإسرائيل لتوجيه ضربة عسكرية للمفاعل النووي الإيراني، قال غلعاد إن الرئيس الجديد سيأخذ في حساباته أن «جبهة دولية واسعة تدعمها الولايات المتحدة لن تسمح لإيران بالوصول إلى قدرات نووية، حتى أن روسيا غدت تقر بالتهديد الذي تشكله إيران على استقرار المنطقة»، مضيفاً أن بلاده تفضل أن تستنفد الجهود الديبلوماسية الدولية لعرقلة المشروع الإيراني.

وكان النائب الأول لرئيس الحكومة شمعون بيريز قال أول من أمس إن لا فارق جوهرياً بين مرشحي الرئاسة وإن جميعهم «اختيروا من قبل الزعيم الأعلى على خامنئي». وأضاف أن هذا «المزيج الخطير» من التطرف الديني والسلاح غير التقليدي في يد إيران وعزلتها عن العالم سيثمر «نتائج صعبة وخطيرة للغرب وكل الأسرة الدولية». وزاد أن الانتخابات الرئاسية كانت بمثابة منافسة بين متطرفين ولا يمكن اعتبارها ديموقراطية.

ونقلت صحيفة «يديعوت أحرونوت» عن مصادر سياسية رفيعة المستوى «قلق إسرائيل من نتائج الإنتخابات التي لا تؤشر إلى تحول إيجابي في سياسة إيران في مسألة الذرة». وقالت إن لا فارق بين الفائز والخاسر «فكلاهما متطرفان يكرهان إسرائيل... وأحدهما أسوأ من الثاني».

وسخر المعلق في الشؤون العسكرية في الصحيفة اليكس فيشمان من أجهزة الإستخبارات الإسرائيلية والغربية التي فشلت في قراءة التطورات في إيران. وكتب أن هذا الفشل «دليل بائس على أننا لا ندري حقيقة ما يدور داخل إيران»، معتبراً أن الرئيس الفائز يمثل التيار الذي يرى في إسرائيل «الشيطان الأصغر الذي ينبغي القضاء عليه ويقول ذلك

من دون مــواربة». وزاد أن انتـخـاب نجـاد سيؤدي إلى تعاظم جهود إيران لزعزعة مكانة الرئيس الفلسطيني محمـود عباس (أبو مازن) وإجـهـاض أية مـحـاولة للتـقـارب بين السلطة وإسرائيل. وختم أن الأمر الإيجابي الوحيد من انتخاب نجاد يتمثل في أن الغرب لن يكون قادراً بعد الآن على التمسك بوهم «النظام الإصلاحي في إيران الواجب دعمه»، وأنه أفرز بكل وضوح بين «الأشرار» و«الأخيار»، وأن النظام الجديد لن يتنازل عن مشروعه النووي «حتى لو تظاهر بذلك».

وكـتب الخـبـيـر في الشـؤون الإيرانيـة في جامعة تل أبيب الدكتور مئير ليتباك أن نجاد ليس سوى ظل لخامنئي «لذا يمكن الإفتراض أن مواقفهما متماثلة وكلاهما معاد جداً لإسرائيل ويؤمنان بأن ليس لهـا حق في الوجـود». وأضاف أن انتخاب الرئيس الجديد لن يؤثر في سيـاسـة إيران النووية «لأن الملف ليس تحت سيطرة الرئيس، وإنما القيادة الدينية لإيران».

(الحياة، ٢٠٠٥/٦/٢٧)

● إيران ـ العراق

ـ صرح وزيرا الخارجية العراقي والإيراني هوشـيـار زيباري وكمـال خرازي يوم الاثنين، أنهـمـا يعتـزمـان طي صـفـحـة الماضي والبدء بمرحلة جديدة من العلاقات بين البلدين مبنية على الاحـتـرام والتـعـاون وعـدم التـدخل في الشؤون الداخلية.

وكان خرازي قد وصل أمس إلى بغداد في أول زيارة لمسؤول إيراني على هذا المستوى منذ سـقــوط نظام الرئيس صــدام حـسـين في نيسـان/أبريل ٢٠٠٣، يلتقي خلالها الرئيس العراقي جلال طالباني ورئيس الوزراء إبراهيم الجعفري ووزير الخارجية هوشيار زيباري.

وتحدث زيباري في مؤتمر صـحـافي بعدما رحب بضيفه ببعض الكلمات باللغة الفارسية: «بلا أدنى شك ستفتح هذه الزيارة آفاقاً رحبة وواسعة لعلاقات التعاون بين البلدين»، مشيراً إلى أن «إيران كانت من أوائل الدول التي اعترفت بمجلس الحكم بعد سقوط الطاغية (صـدام حسين) وأوفدت وفداً رسمياً للتهنئة». وأضاف: «أعرب عن تقديري وتقدير حكومتي للمبادرة الشجاعة للقيام بهذه الزيارة التي تعد أول زيارة لوزير خارجية من دول الجوار إلى العراق».

وأوضح زيباري أن «عـراق اليـوم مـسـالم ومتسامح مع جيرانه وبعيد كل البعد عن نهج العـدوان والإسـتـعـلاء. وعلينا اليـوم أن نطوي صـفـحـتنا ونعمل من أجل بناء عـلاقـات على أسـاس الاحـتـرام وعـدم التـدخل في الشـؤون الداخليـة». ودعـا «إيران وكل الدول العـربيـة والإسلامية إلى مساعدتنا لتجاوز هذه المرحلة من خلال مكافحة الإرهاب ومنع عمليات التسلل وكل ما من شأنه الإضرار بالعلاقات».

من جانبه، أكد خرازي دعم إيران لحكومة العراق وشعبه، وقال: «إننا كجار للعراق نرى أن من واجبنا دعم هذه الحكومة التي انبـثـقت من الشعب دعماً كاملاً». وأضاف أن «العراق مفعم بتاريخ مشرق للغاية وشعبه ناضج وبإمكانه أن يتـخطى هذه المرحلة الصـعـبـة». وأوضح أن «إيران على استعداد كامل لاستئناف التعاون مع العـراق في شـتى المجـالات الأمنيـة والاقـتـصـادية وكل المجـالات ذات الاهتـمـام المشترك».

إلى ذلك، اعتبر القيادي البارز في «المجلس الأعلى للثورة الإسـلامـيـة» علي العضـاض أن «هدف زيارة خرازي بناء علاقة استراتيجية مع النظام الجديد في بغداد»، مشيراً إلى أن «إيران

تعتقد أن أهمية العراق تكمن في أمور عدة، أبرزها أن القيادة الجديدة في بغداد تستطيع أن تساعد في تخفيف الضغط الأميركي على إيران». وأضاف أن العراق «يستطيع الاستفادة من شريكه الإستراتيجي إيران في تبادل المعلومات الاستخباراتية في شأن تسلل الإرهابيين إلى العراق، كما أن طهران تستطيع أن تساعد بغداد في تنظيم علاقتها الإقليمية في المنطقة» وتوقع أن تتخذ حكومة الجعفري خطوات حاسمة ونهائية ضد منظمة «مجاهدين خلق» الإيرانية المعارضة التي كانت تقاتل النظام الإيراني انطلاقاً من الأراضي العراقية إبان حكم صدام حسين. وأشار إلى أن الإيرانيين يركزون في اتصالاتهم مع الحكومة العراقية الجديدة على اتفاق لتبادل المجرمين والإرهابيين، وهو تطور قد يسمح للجعفري بتسليم عناصر «مجاهدين خلق» إلى إيران.

(الحياة، ٢٠٠٥/٥/١٨)

ـ دعا وزير الدفاع الإيراني الأميرال علي شمخاني العراق إلى منع إقامة قواعد عسكرية أجنبية دائمة على أراضيه، وشدد خلال لقاء عقده في طهران مع نظيره العراقي سعدون الدليمي أمس على ضرورة خروج القوات الأجنبية من العراق بأسرع وقت، على أن تتولى الأجهزة العراقية مسؤولية الأمن في هذا البلد، فيما وصف وزير الدفاع العراقي زيارته لإيران بأنها «إنفراجة بعد عقود من انعدام الثقة بين الجانبين هدفها تطمين الأشقاء الإيرانيين إلى أن العراق يريد أن يكون دعامة للسلام والاستقرار والأمن في المنطقة».

وأكد أن «العراق لا يشكل تهديداً لأي بلد، وأن الادعاء الأميركي بأن يتحول (العراق الجديد) إلى نموذج لبلدان منطقة الشرق الأوسط غير مقبول بالنسبة إلينا».

وطالب وزير الدفاع الإيراني «الدولة والحكومة والشعب العراقي بعدم السماح للقوات الأجنبية بالاستقرار وإقامة قواعد في العراق، ما يساعدها على ترسيخ سيطرتها على المنطقة وتعزيز حزام الأمن للكيان الصهيوني»، وكشف مخاوف إيران من بناء القوات الأجنبية قواعد في العراق، معتبراً أن الذرائع التي تقدمها في محاربة تنظيم «القاعدة» غير مقنعة، وقال «نحن نعارض هذه التحركات ونطالب بتعزيز السيادة الشعبية للحكومة العراقية إزاء هذه القضايا». وشدد على «ضرورة انسحاب القوات الأجنبية من العراق».

وأوضح شمخاني أن «إيران ترى أن تطور البلدين وأمنهما يساهمان في إرساء الأمن والتنمية في المنطقة، لذلك هي مستعدة لوضع إمكاناتها بتصرف الحكومة العراقية لتحقيق هذا الهدف»، وأضاف: «إننا ندعم عراقاً مستقراً وآمناً وموحداً يقيم علاقات حسن جوار مع البلدان المجاورة». وشدد على ضرورة «تنفيذ الدولة العراقية القرار الذي اتخذته في شأن عناصر منظمة «مجاهدين خلق» الإرهابية وطرد كل من يساهم في أعمال إرهابية ضد إيران من أراضيها». وأكد أن إيران «على استعداد لوضع كل تجاربها وما توصلت إليه من تقدم في خدمة العراق، إضافة إلى استعدادها للمشاركة في عملية إعادة البناء، وكذلك في توسيعها لتشمل التعاون الأمني والعسكري». كما أعرب عن أمله «بأن يمضي الشعب العراقي قدماً في كتابة الدستور والمشاركة الشاملة في الاستفتاء وتشكيل حكومة منتخبة».

كلام شمخاني جاء في الجولة الأولى من المحادثات مع نظيره العراقي سعدون الدليمي الذي وصل إلى العاصمة الإيرانية مساء أول من أمس في زيارة رسمية هي الأولى لوزير دفاع عراقي منذ انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية على رأس وفد يضم قادة أركان القوات الجوية والبرية والبحرية في الجيش العراقي. وهذه أول محادثات عسكرية رفيعة المستوى بين البلدين منذ حربهما التي استمرت ٨ سنوات (١٩٨٠-١٩٨٨) تعهد خلالها الطرفان بـ«السعي لتحقيق السلام والأمن في المنطقة».

ولفت الوزير العراقي إلى أن «لإيران والعراق أوجهاً مشتركة كثيرة سيؤدي التركيز عليها إلى حل الخلافات إن وجدت». وقال إن بلاده «بحاجة لمساعدة إيران لفرض الأمن والاستقرار»، معلناً استعداد العراق «لإزالة أية عقبة تعترض تطوير العلاقات الثنائية» وداعياً «الجميع للمساعدة في القضاء على الذرائع التي تسمح باستمرار وجود القوات الأجنبية في العراق».

وفي ما يشبه الاعتذار عن المواقف التي صدرت عن وزراء في الحكومة العراقية السابقة (حازم الشعلان وفلاح النقيب) أكد الدليمي أن «بعضهم لم يكن يريد بناء علاقات جيدة مع إيران، فيما تصر الحكومة الحالية على تحسينها»، مشدداً على أن «الوقت حان لوضع حد للقطيعة التي استمرت نحو ٢٧ عاماً».

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/٧)

- أكد الناطق باسم وزارة النفط العراقية عاصم جهاد أن وفداً من الخبراء النفطيين العراقيين سبق وزير النفط إبراهيم بحر العلوم الذي وصل إلى طهران الخميس الماضي للإطلاع مباشرة على اللمسات الأخيرة للاتفاق النفطي الذي سيبرم بين البلدين، خلال زيارة رئيس الوزراء العراقي إبراهيم الجعفري إلى إيران التي تبدأ اليوم السبت. وقال إن المحور الرئيس للاتفاق هو مد أنبوب نفطي من البصرة إلى مصفاة عبادان ليتم شحن النفط العراقي عبره بطاقة تراوح بين ١٥٠ و٣٠٠ ألف برميل يومياً، يتم تكريرها إلى منتوجات نفطية يعاد تصديرها إلى العراق، إضافة إلى مشاركة الشركات النفطية الإيرانية في تقديم الخبرة في مجالي الإنتاج والتكرير وتنظيم دورات للموظفين النفطيين العراقيين في إيران.

وأضاف جهاد أيضاً أن إيران أبدت استعداداً واسعاً لتقديم كل أشكال الدعم للعراق لتأهيل قطاعه النفطي، وكذلك لسد احتياجاته من المنتوجات النفطية، مشيراً إلى أن الجانب الإيراني أعرب عن استعداده لوضع موانئه أيضاً، بما فيها الموانئ الواقعة عند سواحل بحر قزوين، لتكون في خدمة الجانب العراقي لدى حاجته إليها في أي وقت يشاء، من دون شرح تفاصيل الصعوبات اللوجستية في هذا الأمر.

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/١٦)

- بدأ رئيس الوزراء العراقي إبراهيم الجعفري أمس زيارة رسمية لإيران تستغرق ثلاثة ايام، وهي الزيارة الثالثة له بعد الإنتخابات لعاصمة إقليمية بعد زيارة تركيا والكويت، والأولى بعد سقوط نظام صدام حسين. ويرافق الجعفري في زيارته لطهران وفد كبير.

وأعلن الجعفري فور وصوله إلى طهران أن العلاقات بين البلدين «مهمة جداً بالنسبة إلينا»، فيما قال نائب الرئيس الإيراني محمد رضا عارف الذي كان في استقباله إن «الزيارة تفتح صفحة جديدة في علاقاتنا على كل الصعد».

وتحظى هذه الزيارة بأهمية لدى الطرفين العراقي والإيراني، خصوصاً أنها تأتي بعد زيارة وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي لبغداد، وفيما يأمل الجانب العراقي بتسوية عدد من الملفات العالقة بين البلدين، أبرزها وضع الأطر العملية للتعاون بينهما في المجالات الاقتصادية، وخصوصاً بناء خط أنابيب للنفط يربط آبار جنوب العراق في البصرة بمصفاة عبادان وآخر يحمل المشتقات النفطية إلى العراق لسد حاجات السوق العراقية منها.

ومن أهم ما يواجه الجعفري في زيارته حل عقدة الطائرات التي أرسلها النظام السابق إلى إيران خلال حرب تحرير الكويت، وامتنعت إيران عن إعادتها، متذرعة بضرورة تسوية تعويضات الحرب بين البلدين.

وكشفت مصادر في الوفد العراقي أن الجعفري لن يتطرق خلال محادثاته مع الإيرانيين لهذا الموضوع لأن «النظام السابق يتحمل المسؤولية»، مضيفة أن العراق يسعى في هذه المرحلة إلى التخلص من الديون المترتبة عليه، وهو غير قادر على دفع تعويضات إضافية. وأضافت أن زيارة الجعفري لطهران تعبر عن «توجه جديد داخل السلطة العراقية يؤكد ضرورة تعزيز العلاقات مع الدول المجاورة. وأكدت في تلميح إلى حركة «الوفاق» بزعامة رئيس الوزراء السابق أياد علاوي أن «بعض القوى العراقية، ومن خلال بعض التصريحات التي أطلقتها في الآونة الأخيرة عن اتفاقية الجزائر عام ١٩٧٥ بين إيران والعراق، كانت تسعى إلى إجهاض الزيارة انسجاماً مع توجهاتها التي برزت خلال توليها دفة الحكم قبل الحكومة المنتخبة، إذ استبعدت إيران مفضلة بناء علاقاتها الإقليمية والدولية انطلاقاً من الأردن».

وعن الإتفاقات التي ستوقع بين الجانبين قال المصدر العراقي إن مذكرة التفاهم التي توصل إليها وزيرا الدفاع في البلدين الأسبوع الماضي، اقتصرت على ضرورة التشدد في مراقبة الحدود ومنع تسلل المسلحين ومكافحة التهريب، إلا أن البعد الأهم الذي يشكل قضية حيوية فهو بناء خط أنابيب للنفط بين البصرة وعبادان وعملية الربط الكهربائي بين الجنوب العراقي وإيران.

وإذا ما كانت زيارة الجعفري لطهران لم تتم بعيداً عن العين الأميركية، فإن مصادر وزارية في الوفد العراقي أشارت إلى أن المرحلة المقبلة ستشهد تحولاً في نقل المسؤوليات الأمنية من القوات الأميركية إلى العراقية، كمقدمة لتقليص الوجود الأميركي في العراق والتقليل من خسائره، وهذا ما يطمئن الإيرانيين إلى أن العراق لن يشكل مصدر قلق أمني وعسكري لهم في المستقبل

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/١٧)

- أثارت زيارة رئيس الوزراء العراقي لإيران خلافات كثيرة بين الأحزاب والقوى السياسية العراقية، ففيما اعتبرتها هيئات «استقواء» بطهران ضد العرب السنة، رأت فيها أوساط أخرى حكومية وشيعية «خطوة جيدة» لتعزيز علاقات العراق مع جيرانه.

وقال وزير الخارجية هوشيار زيباري إن تقارب بلاده مع إيران «لن يؤدي إلى تعزيز الحل الأمني ضد مناطق العرب السنة». وأضاف: «هذا الأمر غير وارد على الإطلاق ولا داعي لمخاوف من هذا النوع». وأوضح أن زيارة وزير الدفاع سعدون الدليمي لطهران أخيراً «دليل على عدم واقعية هذه المخاوف»، نافياً وجود انقسامات في مواقف الطبقة السياسية حيال العلاقة مع إيران.

إلى ذلك، اعتبر مستشار الأمن القومي موفق الربيعي أن مخاوف بعض العرب السنة من تقارب حكومة الجعفري مع إيران «لا مبرر له». وقال إن «السياسيين العراقيين الحاليين لن يسمحوا لأية دولة مجاورة بدعم مكون واحد (طائفة) من مكونات الشعب العراقي على حساب المكونات الأخرى». وزاد أن «من مصلحة إيران أن يتجه الوضع العراقي إلى الاستقرار». وأشار إلى أن الحكومة «منتخبة وشرعية وسياساتها الإيجابية تجاه إيران نابعة من اختيارات الشارع الذي انتخبها على عكس حكومة أياد علاوي السابقة التي تبنت مواقف تصعيدية ضد الجمهورية الإسلامية ولم تكن حكومة منتخبة». وشدد على أن زيارة الجعفري الحالية لإيران ستركز على «تحقيق المكاسب الاقتصادية لبغداد في أمور أهمها تصدير النفط العراقي عبر الموانئ الإيرانية، ونقل البضائع عبر إيران إلى الداخل العراقي واستيراد منتجات نفطية إيرانية وتعزيز المنافذ عبر مياه الخليج»، مقللاً من أهمية المواضيع السياسية، خصوصاً ملف «مجاهدين خلق».

من جهة أخرى، قال نائب رئيس «الحزب الإسلامي» أياد السامرائي إن التدخل الإيراني في الشأن العراقي «مرفوض»، مضيفاً: «يكفينا التدخل الأميركي». ورأى أن التقارب العراقي - الإيراني «إذا كان يفضي إلى ضبط الحدود ووقف المتسللين، فهو أمر إيجابي».

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/١٧)

- برزت خلافات «هامشية» إيرانية - عراقية حالت دون توقيع الطرفين اتفاقاً أمنياً تمحورت حول حركة «مجاهدين خلق» وتعويضات حرب الخليج الأولى التي تطالب بها طهران والطائرات التي أرسلها الرئيس السابق صدام حسين إلى إيران خلال حرب الخليج الثانية».

وفي طهران عبر الزعماء الإيرانيون عن تأييدهم طلب الجعفري دعم الإستقرار والأمن في بلاده. وأشارت مصادر في الوفد العراقي إلى «خلافات هامشية» برزت في الدقائق الأخيرة استدعت هذا التأجيل، أهمها مصير عناصر «مجاهدين خلق» الإيرانية المعارضة وأزمة الطائرات العراقية في إيران. وأوضح وزير الدفاع العراقي سعدون الدليمي أن بلاده «ملتزمة تأمين الملجأ لعناصر «مجاهدين خلق» من منطلق إنساني كلاجئين سياسيين طالما لا يقومون بأي عمل إرهابي ضد أي بلد آخر» في إشارة إلى إيران التي تشدد على طردهم.

وشدد خامنئي قائد الثورة الإسلامية السيد علي خلال استقباله الجعفري على «قيام عراق موحد ومستقل وآمن»، مشيراً إلى ضرورة أن يشكل الإسلام محور الدستور العراقي الجديد، منبهاً من محاولات بعضهم إشعال فتنة طائفية بين أبناء العراق. وندد بالوجود الأميركي في العراق واعتبره السبب في زعزعة استقراره وما يعانيه شعبه، واتهم إسرائيل بالوقوف وراء الهجمات الإرهابية في هذا البلد «لمنع استقراره»، فيما أكد الجعفري «ضرورة طي صفحة الماضي الأسود، والتي سببها نظام صدام حسين».

واختتم الجعفري والوفد المرافق أمس زيارته الرسمية لإيران بلقاء مع السيد خامنئي في مشهد، بعدما كان اجتمع مع الرئيس محمد خاتمي والرئيس المنتخب أحمد نجاد.

وأسفرت الزيارة عن تشكيل خمس لجان: واحدة لمتابعة العلاقات السياسية وأخرى للمساعدة في إعادة الإعمار وثالثة للتعاون الاقتصادي والتبادل التجاري ورابعة للتعاون

النفطي ومشتقاته، بينما برزت خلافات في ما يتعلق باللجنة الخامسة الأمنية وتفاصيل التعاون في مكافحة الإرهاب وتقاسم المعلومات الاستخباراتية والأمنية. وحرص وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي على إبلاغ الوفد العراقي أن طهران تحرص على أن يلقى الرئيس المخلوع صدام حسين «عقاباً» على جرائمه ضد «الجمهورية الإسلامية».

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/١٩)

ـ إنتهت زيارة رئيس الوزراء العراقي إبراهيم الجعفري إلى إيران التي استمرت ثلاثة أيام من دون إصدار بيان مشترك في ظل إشارات إلى بروز خلافات بين الطرفين، أبرزها اتفاقية الجزائر لعام ١٩٧٥ لترسيم الحدود بين البلدين وتعويضات حرب الثماني سنوات والطائرات العراقية الموجودة في إيران، علماً أن الجانبين وقعا تسعة تفاهمات بين وزارات الخارجية والداخلية والنقل والنفط والتجارة والكهرباء والدفاع والصناعة في البلدين.

وعلى رغم إصرار الطرفين الإيراني والعراقي على وصف الزيارة بأنها «تاريخية وناجحة»، برزت خلافات بين الجانبين على بعض المسائل أبرزها الجانب المتعلق باتفاقية الجزائر لعام ١٩٧٥ لترسيم الحدود بين البلدين.

وذكر مصدر في الوفد العراقي المرافق للجعفري أن الطرف العراقي اقترح على الإيرانيين «تشكيل لجنة دولية لإعادة رسم خريطة جديدة للحدود بين البلدين، خصوصاً أن اتفاقية الجزائر تختلف في ظروفها التاريخية عن المرحلة الحالية، وأن ظلماً كبيراً قد لحق بالعراق من جرائها، إذ تمنح هذه الاتفاقية إيران الجزء الأكبر من منطقة شط العرب (اروند رود)، مما يسبب تضييق المنافذ المائية للعراق». وأضاف أن الجانب الإيراني «أصر على التزام العراق بهذه الإتفاقية».

وكان صدام حسين، الذي ألغى العمل باتفاقية الجزائر في بداية الحرب العراقية ـ الإيرانية عام ١٩٨٠، عاد وأعلن التزامه بها عقب صدور قرار مجلس الأمن بانتهاء الحرب عام ١٩٨٨.

وأضاف المصدر العراقي أن الجانب الإيراني، وعلى رغم التعاون والإيجابية اللتين أبداهما من خلال تقديم مساعدات بنحو بليون دولار، أصر على حقه في الحصول على تعويضات الحرب التي شنها نظام صدام حسين على إيران، إضافة إلى أنه لم يبد اية إشارة إلى إمكان حل أزمة الطائرات العراقية الموجودة في إيران منذ حرب تحرير الكويت. ويتجاوز عدد هذه الطائرات السبعين بين مدنية وعسكرية.

وعلى رغم هذه الخلافات بين الجانبين أسفرت المفاوضات بينهما، والتي استمرت ثلاثة أيام، عن توقيع ٩ تفاهمات بين وزارات الخارجية والداخلية والنقل والنفط والتجارة والكهرباء والدفاع والصناعة في البلدين.

ووصف الناطق باسم الحكومة العراقية ليث كبة الناطق باسم الحكومة العراقية أن «الزيارة في إطارها العام كانت موفقة وناجحة»، مشيراً إلى توقيع التفاهمات التسعة، وذكر أن مواضيع التعويضات أو ترسيم الحدود أو الطائرات لم تكن مطروحة للنقاش.

ووقع الجانبان تفاهماً لوصل مدينة البصرة العراقية بشبكة الكهرباء الإيرانية (في عبادان) ومن ثم نقلها إلى كل الأراضي العراقية

بطاقة ٥٠٠ ميغاوات في البداية على أن ترتفع الكمية إلى ١٠٠٠ ميغاوات، في حين أن العراق كان يتوقع أن تزوده إيران بطاقة تصل إلى ١٥٠ ميغاوات.

وعلى صعيد وزارتي الداخلية، تم التوقيع على تفاهم بين وكيل وزارة الداخلية العراقية عدنان الأسدي ونظيره الإيراني أصغر زاده على تحديد منافذ العبور بين البلدين ومراقبتها، تمهيداً لتنظيم قوافل الزائرين الإيرانيين إلى العتبات الدينية وتأمين الحماية الأمنية لها، معتبرين أن تردد الزائرين يساعد في عملية النهوض الاقتصادي، خصوصاً في النجف وكربلاء وسامراء والكاظمية في بغداد.

أما التفاهم الأهم الذي تم التوقيع عليه بين الجانبين فكان بين وزارتي النفط في البلدين وأطلق عليه اسم «سواب نفطي»، يقضي بإنشاء خطي أنابيب بين البصرة وعبادان، واحد لنقل النفط الخام العراقي وآخر لنقل المشتقات النفطية التي يحتاجها العراق، على أن يكون التمويل من الجانب الإيراني، ويسدد العراق لاحقاً. واتفق الطرفان على الإسراع في تنفيذ المشروع من خلال استخدام الشاحنات لحين الإنتهاء من بناء الأنبوبين الذي قد يستغرق بين ثلاثة أو ستة أشهر.

(الحياة، ٢٠/٧/٢٠٠٥)

- وقع العراق وإيران أمس اتفاقاً أولياً يسمح بتصدير ١٥٠ ألف برميل يومياً من النفط الخام العراقي إلى مصفاة عبادان ويتم استلام البنزين والغاز أويل والكيروسين مقابل ذلك. إلا أنه لم يتم الإعلان عن موعد للتوقيع على الإتفاق النهائي للمشروع الذي سيبدأ بعده تشييد خطوط الأنابيب اللازمة ما بين البصرة ومصفاة عبادان.

وأشار الناطق باسم وزارة النفط العراقية عاصم جهاد إلى أنه يجرى حالياً تطوير الاتفاق الخاص باستثمار الطرق البرية بين العراق وإيران لزيادة حجم استيراد المشتقات النفطية إلى العراق، وخصوصاً منفذ المنذرية شرق بعقوبة الذي سيؤهل في شكل يفعل أي اتفاق بين العراق وإيران حول زيادة واردات العراق من المشتقات النفطية.

(الحياة، ٢٠/٧/٢٠٠٥)

- أعلنت الحكومة العراقية أمس، أنها تحقق في اتهامات وجهها وزير الدفاع الأميركي دونالد رامسفيلد لطهران بتهريب أسلحة إلى العراق حيث تستخدم في عمليات ضد القوات الأميركية والعراقية.

وأوضح الناطق باسم الحكومة ليث كبة أن «تحقيقاً شاملاً» فتح في القضية، لكنه نأى بنفسه عن تصريحات رامسفيلد قائلاً إن «لأميركا أجندتها الخاصة في التعامل مع قضايا مختلفة وللعراق برنامجه الخاص، لكن الحكومة تلقى مزيداً من الاهتمام على هذه المسألة وتحقق فيها». وقال إن أسلحة بعلامات إيرانية عثر عليها داخل العراق سابقاً، لكن هذه التهمة «تناقش بحذر لأننا نعلم جميعاً أنه خلال الحروب المعقدة، يحاول أحياناً أحد الأطراف التحريض».

وقال المستشار في رئاسة الجمهورية العراقية أبو عهد الموسوي إن تصريحات وزير الدفاع الأميركي في شأن وجود أسلحة إيرانية مختومة بختم الحرس الثوري الإيراني، انتهاك للسيادة العراقية، موضحاً أن العلاقات العراقية - الإيرانية شأن الحكومة العراقية. وأضاف أن «حكومة الجعفري المنبثقة من برلمان عراقي منتخب اختارت تمتين العلاقة مع طهران».

وطالب الموسوي حكومة الجعفري بالرد على تصريحات الوزير الأميركي وباتخاذ إجراءات لوقف صدور مثلها مستقبلاً، معتبراً أن الحكومة «تتقدم في ممارسة أي دور يحفظ سيادتها».

وقال زعيم «حزب الله» في العراق حسن ساري إن لا أساس لتصريحات رامسفيلد، مضيفاً: «اعتدنا على الإتهامات الأميركية... وهي تدخل في سياسة الولايات المتحدة المعادية لإيران في المنطقة». وتابع ان «موضوع العلاقات الأميركية - الإيرانية لا يعني العراقيين، وما يعنينا هو تطور العلاقات العراقية - الإيرانية التي حققت حكومة الجعفري خطوات مهمة فيها».

وكان وزير الداخلية العراقي بيان باقر صولاغ جبر اعتبر أول من أمس أن الاتهامات الموجهة إلى إيران «مضخمة».

وفي غضون ذلك، رفض الناطق باسم الخارجية الإيرانية حامد رضا آصفي أول من أمس اتهامات رامسفيلد، معتبراً أنه يريد «التغطية على التحرك الخاطئ للولايات المتحدة في العراق». ونقلت وكالة الأنباء الإيرانية عن آصفي أن «المسؤولين الأميركيين يرزحون تحت ضغط الرأي العام العالمي والإقليمي وشعب العراق المسلم، ولتبرير فشلهم يخترعون عدواً وهمياً».

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٢)

- أعلن مسؤول في الإستخبارات الأميركية أنها تعتقد أن «الحرس الثوري الإيراني» يقف وراء تهريب القنابل الإيرانية الحديثة الصنع التي اكتشفت الشهر الماضي في مخبأ في شمال العراق.

وأفادت مجلة «تايم» الأميركية نقلاً عن وثيقة الإستخبارات العسكرية الأميركية أن «المجموعة الإرهابية» التي تدعمها إيران تضم ٢٨٠ عضواً على الأقل مقسمين إلى ١٧ فريقاً متخصصاً في صنع المتفجرات، وإلى «فرق موت» بقيادة رجل اسمه «أبو مصطفى الشيباني». وأضافت أن المجموعة التي يقودها الشيباني شنت هجمات عدة على قوافل أميركية عبر استخدام نوع جديد من القنابل المصممة لتدمير المدرعات.

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٦)

- قال اللواء حسين علي كمال، وكيل وزارة الداخلية العراقية إن التعاون الأمني مع إيران ما زال في بداية الطريق، مضيفاً أن «الاتهامات الأميركية الجديدة بشأن دعم إيراني لجماعة مسلحة عراقية أو وجود أسلحة إيرانية ما زالت موضع نظر لجنة تحقيق لم تتوصل إلى نتائج ملموسة لغاية الآن».

واعتبر أن الاتهام الأميركي الذي ورد في مجلة أميركية أول من أمس بخصوص قيام إيران بمساعدة جماعة مسلحة عراقية، يشكل مسألة أمنية كبيرة بين العراق وإيران. وأوضح أنه «في حال توافر أدلة قاطعة حول هذه الاتهامات، فإن ذلك سيكون مفيداً جداً للتأكد من صدقية الجانب الإيراني في التعاون الأمني مع العراق». ولفت إلى أن لجنة التحقيق التي شكلها وزير الداخلية بيان جبر للتأكد من وجود أسلحة إيرانية ما زالت تعمل وتبحث في التوصل إلى قرائن وإثباتات ولم يتضح منها أي شيء ملموس. وأفاد: «ليس في علمي أن الأميركيين عرضوا هذه الأسلحة الإيرانية التي وجدوها داخل العراق على لجنة التحقيق العراقية».

إلى ذلك، كشف الأمين العام لـ«منظمة بدر» التابعة لـ«المجلس الأعلى للثورة الإسلامية» هادي العامري أن المجلس أبلغ الأميركيين في لقاءات مباشرة أن عليهم تقديم أدلة حول تورط إيران في دعم جماعة مسلحة عراقية. وقال إن الأميركيين إذا لم يقدموا دليلاً على هذا التورط الإيراني عليهم أن لا يتحدثوا عن هذا الموضوع. وأضاف: «قلنا لهم إن مشاكلكم مع إيران لا دخل لنا فيها، وإن العراق لن يكون جزءاً من العداء المتبادل بين طهران وواشنطن». وأكد أن أي تداعيات خاصة بالصراع الأميركي ـ الإيراني لن تؤثر في العراق لأن القيادات السياسية فيه لا يعنيها هذا الصراع.

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٦)

ـ قال وزير الخارجية العراقي هوشيار زيباري أمس إن معلومات مؤكدة تشير إلى استمرار عمليات تهريب الأسلحة عبر الحدود العراقية ـ الإيرانية، وإن تهريب أسلحة إلى المجموعات الإرهابية في العراق واقع حقيقي قد لا يحدث بعلم الحكومة الإيرانية، وهو يشبه إلى حد بعيد استمرار دخول كميات من المخدرات عبر إيران». وأضاف «تحدثنا مع جميع المسؤولين الإيرانيين، وكانت رسالتنا واضحة وتنص على أن من مصلحة إيران أن يكون هناك استقرار في العراق، وأن العراق دولة صديقة لإيران»، مشدداً على أن العراق «لن يسمح باستخدامه بأية صورة للحرب على الجارة إيران، في إشارة إلى التصعيد الأميركي الأخير ضد إيران.

وأكد زيباري «أن السياسة الإيرانية المعلنة تجاه العراق متوازنة وسليمة، ولكن هناك مسائل مؤلمة نعتقد أن على إيران معالجتها، ومنها تهريب الأسلحة إلى المجموعات المسلحة في العراق واستمرار عمليات تسلل الإرهابيين الأجانب عبر هذا البلد». وأضاف أن «من المسائل التي طلبنا من الحكومة الإيرانية تغيير سياستها في شأنها هو إقدامها على عقد اتفاقات ثنائية مع محافظات عراقية بمعزل عن علم وموافقة الحكومة المركزية»، وأوضح «نطلب من إيران عدم عقد مثل هذه الاتفاقات وعدم الدخول في مفاوضات أو تفاهمات مشتركة خارج سلطة الحكومة المركزية».

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٧)

● إيران ـ الكويت

ـ ناقش أمين سر المجلس الأعلى للأمن القومي الإيراني الدكتور حسن روحاني، مع مسؤولين في الكويت أمس التعاون الأمني ومكافحة الإرهاب، وأشاد بنتائج زيارته إلى الكويت، والتي استمرت يومين.

واجتمع روحاني في الكويت مع عدد من المسؤولين، بينهم رئيس الوزراء الشيخ صباح الأحمد، وأجرى محادثات مع وزير الداخلية نواف الأحمد.

وأفاد بيان لوزارة الداخلية أن الشيخ نواف عرض مع روحاني القضايا الثنائية والمسائل المتعلقة بالمنطقة والأمن فيها، إضافة إلى عدد من القضايا الدولية. وأضاف أن المحادثات ركزت على تعزيز التعاون الأمني في مجال مكافحة الإرهاب والمخدرات والجريمة المنظمة وتبادل المعلومات والخبرات الأمنية «بما يعمق أواصر التعاون بين البلدين الصديقين في المجال الأمني وغيره».

ونقل البيان عن الشيخ نواف قوله إن «دولة الكويت تحرص على تعزيز علاقاتها الطيبة مع إيران وأية دولة أخرى، إنطلاقاً من حرصها

على علاقات جيدة، لا سيما مع دول الجوار»، مشيراً إلى «العلاقات التاريخية بين البلدين الصديقين».

وقال روحاني إن محادثاته «تصب في خانة تعزيز العلاقات بين البلدين الجارين، وهي علاقات طيبة على مدى تاريخ طويل».

وكان روحاني رفض بشدة تصريحات للسفير الأميركي لدى الكويت ريتشارد لوبارون، خلال محاضرة للأخير في كلية الأركان العامة في الجيش الكويتي الأسبوع الماضي، حذر فيها دول الخليج من المشروع النووي الإيراني. وقال المسؤول الإيراني إنها «تصريحات مغرضة، بعدما أعلن العالم الإسلامي كراهيته الشديدة لما أقدم عليه الجنود الأميركيون من تدنيس للقرآن الكريم، والتصريحات تأتي لصرف أنظار العالم عن الحقائق في العالم الإسلامي».

(الحياة، ٢٠٠٥/٦/٧)

قال نائب رئيس الوزراء الكويتي وزير الدفاع الشيخ جابر المبارك الصباح إن الكويت يهمها الإحتفاظ بعلاقات جيدة مع طهران، لكن هذه العلاقة الجيدة يجب أن تستمر في اتجاهين، وشدد على حرص الكويت على أن لا تتأثر العلاقات بملفات - لا تعني الكويت - بين إيران وأطراف أخرى.

وأوضح الصباح أن الكويت تأمل بأن تتوصل إيران إلى اتفاق مع «وكالة الطاقة الدولية» يحقق الرقابة على مفاعلاتها النووية، وأنها ستخدم أهدافاً سلمية، وأن «إدارة هذه المنشآت تتم ضمن إجراءات الأمن والسلامة من الناحيتين البيئية والأمنية»، واستبعد أن يغير وصول الرئيس أحمدي نجاد في السياسة الخارجية الإيرانية، ودعاه إلى «تبديد الشبهات والادعاءات التي أثيرت حوله بأن يتخذ خطوات إضافية في اتجاه تعزيز العلاقات مع العالم العربي ومع المجتمع الدولي».

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/٢٦)

● إيران - لبنان

- أكد وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي «وقوف بلاده إلى جانب لبنان في الظروف الراهنة التي يمر بها دفاعاً عن سيادته واستقلاله ومنعاً لأي تدخل خارجي في شؤونه»، مؤكداً أن «ليس لطهران أي حضور ووجود تكتيكي في لبنان، وأن علاقتها مع الشعب اللبناني هي علاقة معنوية وقلبية بغض النظر عن هذه العلاقة الإيرانية - اللبنانية الموجودة مع أي من الطوائف المختلفة في لبنان، سواء أكانت شيعية أم سنية أم مسيحية أم درزية. إن هذه العلاقة هي علاقة لطيفة وليست متشددة».

وتمنى خرازي بعد لقائه رؤساء الجمهورية إميل لحود والمجلس النيابي نبيه بري والحكومة نجيب ميقاتي «أن تجرى الإنتخابات المقبلة، وهي انتخابات مهمة وألا يسمح الشعب اللبناني بأن يتدخل الآخرون في شؤونه الداخلية وأن يشكل مجلس نيابي يكون مستقبل لبنان ووحدته وتضامنه في إطار هذا المجلس».

وأكد أن «كل الطوائف لها الشأن والحصة في المستقبل اللبناني. وكما هي الحال، ففي ظل مثل هذه الوحدة، تم تحقيق نصر التحرير. إذ إن القسم الكبير من أراضي جنوب لبنان تحرر في مثل هذا اليوم. ونتمنى أن تحرر كل الأراضي اللبنانية في ظل مقاومة الشعب اللبناني. وما دامت الإعتداءات الإسرائيلية مستمرة فمن حقه الطبيعي وتماشياً مع الحكومة اللبنانية أن يأخذ حقه».

وسمع خرازي من لحود أن الضغوط التي يتعرض لها لبنان بعد التطورات الأخيرة التي شهدها، «لن تبدل في ثوابته الإستراتيجية التي التزمها حيال النزاع العربي - الإسرائيلي».

ولفت ميقاتي إلى «دعم إيران للبنان دولة وشعباً، مما ساهم في تحرير القسم الأكبر من الأراضي اللبنانية في الجنوب»، مشدداً على «أهمية الإنطلاق في المرحلة المقبلة من رؤية جديدة للعلاقات بين البلدين تخدم مصالحهما المشتركة».

وكان خرازي عقد جولة مباحثات مع وزير الخارجية محمود حمود، وعقدا مؤتمراً صحافياً مشتركاً، وقال خرازي إن البحث «تركز على قضايا ومسائل مختلفة لها علاقة بالإنتخابات النيابية في لبنان ومستقبلها والقرار ١٥٥٩ ووجوب محافظة المسؤولين في الحكومة اللبنانية والشعب اللبناني على مصالحهما، خصوصاً في هذه المرحلة التاريخية. وأن تقوم المقاومة بالتأكيد والسعي من أجل الوحدة واللحمة في ما بينكم وعلى صعيد المنطقة».

(الحياة، ٢٠٠٥/٥/٢٧)

- كرر وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي تأكيده أن «مستقبل مسألة نزع سلاح «حزب الله» يتعلق باللبنانيين أنفسهم من أجل أن يتحاوروا في ما بينهم في هذا الخصوص». وقال بعد لقائه أمس، مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ محمد رشيد قباني ثم البطريرك الماروني نصرالله صفير «إن حزب الله لم يكن يوماً ميليشيا خاصة لفئة معينة، بل إن هذه المقاومة تتشكل من طوائف مختلفة، وهي التي كانت عاملاً للفخر والعزة والشرف للبنان أمام اعتداءات الأجانب». وأضاف في تصريحه في دار الفتوى: «إن التنسيق بين الشيعة والسنة في لبنان أمر له أهمية كبيرة، وكذلك بين التيار الإسلامي والمجتمع المسيحي في لبنان ليمثلوا أهمية كبيرة، ونتمنى عبر هذا الحوار وهذا التنسيق أن يتمكن المجتمع اللبناني من أن يجتاز هذه المرحلة، والحفاظ على مكتسباته ومنجزاته».

ووصف خرازي لقاءه مع صفير بأنه «كان حميمياً وجيداً». وقال إن صفير «يلعب دوراً مهماً ونأمل وعبر التضامن الكامل للمجتمع المسيحي في لبنان مع المجتمع السني والدرزي والشيعي أن يحقق مستقبلاً زاهراً لهذا البلد، بحيث إن الخيارات الموجودة في يد الشعب اللبناني وإن طرق الحل يجب أن تتم عبر اللبنانيين أنفسهم، بالحوار والتعامل بين الطوائف اللبنانية كافة من دون السماح للآخرين بأن يوجدوا الوصاية على لبنان، وفي اعتقادي أنه بوجود شخصيات كالبطريرك صفير وكذلك في المجتمع الإسلامي فبالإمكان وعبر الحوار إيجاد الحلول وإزالة كل المشكلات لجعل لبنان في عزة ومرفوع الرأس».

وعن النقاط المشتركة بينه وبين صفير قال: «تتعلق بأن لبنان لا يحتاج إلى قيّم جديد عليه، ويجب ألا يتدخل الآخرون في الشأن اللبناني، بل وفي ظل التضامن بين كل الفئات اللبنانية يجب أن تحل القضايا والمشاكل عبر الحوار، إضافة إلى الأهمية التي يوليها البطريرك للمقاومة على أنه لا يمكن أزالتها بالقوة».

(الحياة، ٢٠٠٥/٥/٢٨)

- جدد الرئيس الإيراني محمد خاتمي موقف بلاده الثابت المؤيد لوحدة لبنان ومناعته واستقراره إلى جانب المقاومة، مشيداً «بالوحدة اللبنانية التي أفشلت المؤامرة التي استهدفت

لبنان من خلال اغتيال الصديق رفيق الحريري، وبررت الضغوط السياسية الهادفة إلى تفرقة الشعب اللبناني».

وهنأ خاتمي رئيس المجلس النيابي اللبناني نبيه بري الذي التقاه أمس في طهران «بإنجاز الإنتخابات النيابية خصوصاً في الجنوب، والتي كان عنوانها قضية الوطن والأمة». ونوه بشخص بري ودوره في تعزيز الوحدة.

(الحياة، ٢٠٠٥/٦/٢٠)

- عشية خروج قائد «القوات اللبنانية» سمير جعجع من السجن، تزايدت التحركات الشعبية الإيرانية، خصوصاً من عوائل الديبلوماسيين الإيرانيين الأربعة الذين خطفوا في لبنان عام ١٩٨٢، للمطالبة بالكشف عن مصيرهم وإطلاقهم من السجون الإسرائيلية التي نقلوا إليها لاحقاً.

وكشف الناطق باسم لجنة متابعة مصير الديبلوماسيين الأربعة احسان حسني «أن تجمعاً واعتصاماً سينفذهما طلاب الجامعات الإيرانية ما بين شهري آذار/ مارس ونيسان/ابريل من العام المقبل أمام القصر الجمهوري اللبناني للمطالبة بتدخل الدولة اللبنانية للكشف عن مصير هؤلاء. وقال إن ٢٠ حافلة ستقل الطلاب الإيرانيين إلى سورية براً، ومن ثم ينتقلون إلى لبنان لبدء اعتصامهم أمام القصر الجمهوري اللبناني.

وفي محاولة للضغط على الدولتين الإيرانية واللبنانية، تسعى لجنة متابعة مصير هؤلاء الديبلوماسيين إلى جمع تواقيع على عريضة تدين الدولة الإسرائيلية وتحملها المسؤولية عن مصير المخطوفين والعمل على إطلاق سراحهم فوراً، من خلال تقديم شكوى أمام محكمة العدل الدولية قد تتضمن استدعاء لجعجع. كما أشارت التصريحات الصادرة عن عوائل المخطوفين من أنهم سيعملون على مثول جعجع أمام المحكمة ومحاكمته على جريمة الاختطاف.

وتجمع أمس، عدد من الشباب الإيرانيين وأهالي المخطوفين أمام مبنى الأمم المتحدة في طهران للمطالبة بتدخل الأمم المتحدة لحل هذه القضية، وقدم المتظاهرون إلى مندوب الأمم المتحدة رسالة موجهة إلى الأمين العام كوفي أنان تطالبه فيها العمل على كشف مصير الديبلوماسيين الأربعة وإطلاق سراحهم.

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/٢٦)

- نقل وفد قيادة «حزب الله» برئاسة الأمين العام السيد حسن نصرالله «تقديراً إيرانياً عالياً لما قام به اللبنانيون في هذه المرحلة، وما أنجزوه من إنتخابات وتشكيل حكومة جديدة، وأثبتوا مجدداً أن لديهم إمكانات كبيرة تقودهم إلى الطريق الصحيح».

وكان الوفد عاد إلى بيروت بعد زيارة إلى إيران، التقى خلالها المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية علي خامنئي، والرئيس الإيراني الجديد أحمدي نجاد، والرئيس السابق للجمهورية محمد خاتمي، ورئيس مجلس تشخيص مصلحة النظام هاشمي رفسنجاني وعدداً من المسؤولين.

وأوضح بيان للحزب أن «الوفد هنأ القيادة الإيرانية بالإنتخابات الرئاسية التي حضر فيها الشعب الإيراني بقوة». وشكر الوفد للقيادة والمسؤولين «وقوفهم الدائم إلى جانب لبنان وشعبه ومقاومته في كل المحافل وشتى الميادين». وكان عرض للتطورات في المنطقة وانعكاسها على لبنان «وأخطار المشروع

الأميركي - الصهيوني الذي يعمل للسيطرة على المنطقة».

وتطرق المجتمعون إلى العلاقات اللبنانية - الإيرانية «وضرورة تعزيزها على المستويين الشعبي والرسمي والاستفادة من تجارب إيران وإمكاناتها الكبيرة للمساعدة في عدد من القطاعات المهمة التي ترتبط بحياة اللبنانيين وتطور اقتصادهم». ونقل الوفد عن المسؤولين الإيرانيين «استمرارهم في دعم لبنان ووحدته وصموده ومقاومته»..

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/٧)

فصلنامه

ایران وعرب

شمارهای پانزدهم و شانزدهم - زمستان۱۳۸۳/ بهار ۱۳۸٤

سرپرست کل

سید حسین موسوی

سردبیران

محمود سریع القلم **ویکتور الکك**

هیئت مشاوران تحریر

- أحمد بیضون
- محمد مسجد جامعي
- علیرضا معیری
- شفیق جرادي
- سید محمد صادق حسیني
- صادق خرازي
- حجت رسولي
- محمود هاشمي رفسنجاني
- قاسم قاسم زاده
- صباح زنگنه
- سید محیي الدین ساجدي
- عدنان طهماسبي
- جورج طرابلسي
- همایون علیزاده
- عفیف عثمان
- علي فیاض
- مهدي فیروزان
- فادیه کیوان
- محمد علي مهتدي
- غسان مکحل

دبیر تحریر: **علي جونی**

مدیران اجرائی

علی حیدری **ابراهیم فرحات**

- «فصلنامه ایران وعرب» پذیراي مقالات کلیه پژوهشگران در عرصه هاي مسائل مربوط به این حوزه مي باشد.

فصلية
إيران والعرب

هیئت مشاوران علمی

- فیروز حریرچی (إیران)
- غلامعلی حداد عادل (إیران)
- کمال خرّازی (إیران)
- رضا داوری اردکانی (إیران)
- زهرا رهنورد (إیران)
- علی شمس اردکانی (إیران)
- سید جعفر شهیدی (إیران)
- سعیده لطفیان (إیران)
- أحمد مسجد جامعی (إیران)
- مهدي محقّق (إیران)
- عطا الله مهاجرانی (إیران)
- سید أبو القاسم موسوی (ایران)
- شهریار نیازی (إیران)
- علی أکبر ولایتی (إیران)
- صلاح جرار (الأردن)
- عباس الجراري (المغرب)
- صلاح الدين حافظ (مصر)
- مروان حمادة (لبنان)
- علي فهمي خشيم (ليبيا)
- محمد الرميحي (الكويت)
- صلاح زواوي (فلسطين)
- سمير سليمان (لبنان)
- عبد الرؤوف فضل الله (لبنان)
- عبد الملك مرتاض (الجزائر)
- هاني مرتضى (سوريا)
- انطوان مسرّة (لبنان)
- الناهة بنت حمدي ولد مكناس (موريتانيا)
- محمد نور الدين (لبنان)
- عبد الباقي الهرماسي (تونس)

مراکز مشاور

مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)

جمعية الصداقة الإيرانية . العربية (إيران)

مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)

مركز الدراسات السياسية والدولية (إيران)

مركز دراسات الشرق الأوسط (الأردن)

مركز الدراسات الاستراتيجية (لبنان)



دیدگاه

مطالعات

معرفي ونقد كتاب

گزیده فعالیتها

رويدادها

- مطالب ومقالات «فصلنامه ایران وعرب» لزوماً بیانگر دید گاههای مرکز پژوهشهای علمی ومطالعات استراتژیك نمی باشد.

شمارهای پانزدهم و شانزدهم - زمستان ١٣٨٣/ بهار ١٣٨٤

بسوی بر قراری شبکه روابط برادرانه میان ایران وکشور های عربی

بنظر موسوی نمی توان در مورد برپائی شبکه ای از روابط دوستانه و برادرانه میان کشورهای عربی و اسلامی با ایران سخن گفت مگر اینکه فعالیت انجمن ها و هیئتهای جامعه مدنی بگونه ای باشد که ضرورت تاسیس و برپائی انجمن های دوستی میان ایران و کشورهای عربی را ایجاب کند تا از این طریق شکافهای موجود در این روابط برطرف شده و پل های دوستی و برادری بین ملت ایران وملت های عربی و اسلامی کشیده شود. نویسنده با اشاره با تاسیس انجمن های دوستی در کشورهای عربی در ارتباط با ایران در تعدادی اندك؟ خاطر نشان می سازد که جمهوری اسلامی ایران در این رابطه پیشتاز بوده است و گام اولیه را در ارتباط با فلسطین، سوریه، مصر، اردن، عراق، تونس، لیبی، کویت وامارات متحده عربی برداشته است. فاعلیت ایران در این راستا پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۹۷۹ با انتقال مرکز ثقل سیاسی و فرهنگی ایران از اروپا به طرف خاورمیانه و مسائل اساسی و سرنوشت ساز آن آغاز گردید. نکته جدید در سالهای اخیر این است که جمهوری اسلامی بمنظور توسعه روابط استوار با ملتهای منطقة بدور از دخالت حکومتها وتاثیر مسائل سیاسی مبادرت به تاسیس انجمنهای دوستی با کشورهای عربی و اسلامی نمود. نویسنده سپس به توضیح ضعف مشارکت توده های عربی و اسلامی در فعالیت اجتماعی و نهادهای جامعی مدنی پرداخته و ضمن تاکید به نقش کلیدی و حساس سازمانهای غیر دولتی در ایجاد قدر مشترك لازم خاطر نشان میسازد سازمانهای جامعه مدنی قادرند راهبرد های ویژه ای در جهت پشت سر گذاردن بحرانهای دولتی در انواع زمینه های توسعه تدوین کنند که نهایتاً تحکیم روابط با ملتها را بدنبال خواهند داشت. بنظر موسوی تاسیس اینگونه انجمنها میان کشورهای عربی واسلامی با ایران می تواند ساز و کارهای لازم میان ملتهای عربی وملت ایران را در مطرح گوناگونی بوجود آورد که مهمترین آنها ارتباط مستمر فرهنگی است که از آن طریق باید به پژوهشها و مطالعات ایرانی و عربی و مبادله فرهنگی میان طرفین توجه خاص را مبذول داشت. موسوی در پایان یادآوری میکند اقدام ایران در تاسیس انجمنهای دوستی با کشورهای عربی و اسلامی در صورتیکه با اقدام مشابهی از سوی این کشورها پاسخ داده شود گامی ناقص خواهد بود.

سید حسین موسوی

سید احسان خاندوزی*

پژوهشی در اندیشه معاصر اقتصادی در ایران

نویسنده نوشتار خود را با تکیه بر بررسی آثاروتالیفات اقتصاد دانان ایرانی در دو دهه اخیر نگاشته است و هفت محور را در تعریف کلیات نظام اقتصادی ایران از این منابع استخراج کرده است. وی سپس به بررسی سه رویکرد اساسی در میان اندیشمندان اقتصادی ایران پرداخته و توضیح میدهد بخش عمده ای از این سمت گیریها متأثر از مکاتب اقتصادی می باشد که بعد از جنبش روشنگری در غرب بوجود آمده اند بنظر وی مقولات اساسی که در اندیشه اقتصادی معاصر ایران مورد توجه قرار گرفته اند عبارتند از :

اقتصاد آزاد ونظام رقابتی

- نقش دولت در اقتصاد و حدود و مرزحضور آن
- تفسیر عدالت در توزیع در آمدها
- ماهیت وضرورتهای سیاستهای مالی
- رابطه اخلاق وفرهنگ با انسان و نظام اقتصادی
- متد دانش اقتصاد و پیش فرضهای آن
- ضرورتهای نظریه توسعه اقتصادی

این پژوهش با توجه به این محور آراء سه تن از برجسته ترین کارشناسان را در سه رویکرد اصلی در اندیشه اقتصادی در ایران مورد بررسی قرار میدهد. این سه رویکرد عبارتند از :

- رویکرد اقتصاد آزاد
- رویکرد توسعه مستقل
- رویکرد اقتصاد اسلامی

پر واضح است که اصحاب رویکرد اقتصاد آزاد معتقد به بازار آزاد و قابلیت ذاتی آن برای شکل دادن به رقابت اقتصادی و دادن کمترین نقش ممکن به دولت در عرصه سیاست داخلی وبازرگانی خارجی می باشند ولی طرفداران توسعه مستقل با انتقاد از شیوه های معمول در لیبرایسم اقتصادی بویژه در دهه شصت وهفتاد، رویکرد ویژه خود را معرفی میکنند. رویکرد اقتصاد اسلامی هم خواهان اهدافی مستقل از اقتصاد سرمایة داری واقتصادی سوسیالیستی شرقی می باشد.

* نویسنده وپژوهشگر ایرانی.

محمد علی آذرشب*

اصل اخلاقی وفکری در اقتصاد اسلامی

آذرشب مقاله خود را با تاکید بر این نکته شروع می کند که اخلاقی بودن یکي از صفات و ویژیهای اصلی اقتصاد اسلامی است که در هدف ونحوه وصول به آن باید تبلور یابد. اقتصاد اسلامی هدف خود را بر اساس ارزشهای حاکم اخلاقی وهمچنین نرم های اخلاقی اسلام در تعامل با جامعه برای ایجاد توازن و پیشرفت همه جانبه اجتماعی قرار داده است. بگفته نویسنده، اقتصاد اسلامی از دایره مالکیت افراد می کاهد و حدود وثغور آن را مشخص کرده و ارزشهای معینی را برای آراستن آن به فضائل اخلاقی تعریف می نماید و ضمانتهای لازم برای ایجاد توازن و عدالت در توزیع ثروت در جامعه ارائه میدهد. از دید اسلام اقتصاد بر پایه اصول فکری ومعنوی قرار دارد که با یکدیگر ترکیب شده و روابط اقتصادی و عدالت اجتماعی را شکل میدهند. اسلام در بعد توزیع ثروت، موضعی در مخالفت با مارکسیسم دارد زیرا توزیع ثروت را بر مبنای اخلاقی استوار می کند بطور یکه گروهها وقشرهای از جامعه را که از شرایط نابهنجار فکری یا جسمی رنج می برند، محروم نمی سازد. اقتصاد اسلامی در ارتباط با موضوع مالکیت بر اساس قاعده اخلاقی مقرر داشته است که مالکیت صرفاً وسیله ای برای تحقق هدف اصلی از خلقت بشر است که همان خلافت انسان بروی کره زمین می باشد در حالیکه در سیستمهای مادی گرا، منافع اقتصادی انگیزه اساسی برای توسعه در نظر گرفته شده ونهایتاً نوعی رقابت بیرحمانه را میان انسانها بوجود می آورد که موجب خدشه دار شدن کلیه آرمانها و ارزشهای اخلاقی می شود.

* استاد دانشگاه تهران.

محمد محمود عبد العال حسن*

دکتر علی شریعتی: بازگشت به خویش

نویسنده از همان آغاز مقاله خود توضیح میدهد این پژوهش در راستای پاسخ گوئی به پرسشهای مطرح پیرامون اندیشه های دکتر علی شریعتی نگاشته شده است. از جمله این سئوال که شریعتی وابسته به کدام صنف وجهت گیری فکری بود؟ آیا وي فردی بیرون و خارج از قاعده درمیان نسل خود بود یا اینکه امتداد و دنباله سمت گیهای همان نسل بشمار می آمد؟ از دید شریعتی مراحل بازگشت به خویش چیست وچگونه مي توان خویشتنی انقلابی را ایجاد کرد؟ مسئولیت اندیشمند و روشنفکر در جامعه چیست و یك روشنفکر دارای چه صفاتی است؟ چه تفاوتی میان تمدنهای تقلیدی و تمدنهای اصیل وجود دارد؟ منظور شریعتی از نهضت پروتستانیزم اسلامی چیست؟ نویسنده می افزاید که مفهوم بازگشت به خویش از مفاهیم کلیدی در نوشته ها وآثار شریعتی به حساب می آید وچه بسا مهمترین مفهوم نزد وی باشد زیرا یك سلسله مفاهیم دیگر از این مفهوم متفرع مي شود. شریعتی این مفهوم را در مقوله بازگشت به فرهنگ و ایدئولوژی اسلامی وبازگشت به اسلامی نه بانگیزه تقلید وتبعیت کورکورانه یا وراثت یا نظام باورهای موجود در جامعه بلکه بازگشت به اسلام بمثابه یك ایدئولوژی و ایمان از روی آگاهی‌ﷲ مطرح میسازد. البته این بازگشت به معنای بازگشت به سطح زندگی دوران صدر اسلام و یا شیوه های معمول آن زمان نیست بلکه منظور شریعتی، بازگشت به خویشتن خویش در قلب و وجدان جامعه اسلامی مي باشد که از صفت سرزندگی و حیات برخوردار است و از احساسات عمیق توام با ارزشهای معنوی و انسانی نشئت مي گیرد که بدلیل نادانی و فراموش کردن خویشتن خویش، در بوته نسیان افتاده است. نویسنده چنین نتیجه گیری می کند اهتمام شریعتی به اسلام فراتر از حدّ و مرز التزام دینی وایمان عادی واداي واجبات و تکالیف می باشد زیرا وی کوشیده است ایدئولوژی اسلامی را صورت بندی کند که مبتنی بر دیدگاه توحیدی بوده و انسان را بسوی آفاقی مستقل از شرق وغرب رهمنون می شود . وزمینه ساز خیزش جهان اسلام در ابعاد فکری ونظری را فراهم می آورد.

---

* پایان نامه ارائه شده در دانشکده اقتصاد وعلوم سیاسی – دانشگاه قاهره.

سید اسد الله أطهری*

میراث گذشته و مدرنیسم از دیدگاه دکتر علی شریعتی

در این پژوهش کوشش شده است افکار و ایده های دکتر شریعتی پیرامون میراث فرهنگ گذشتگان و مدرنیسم شکافته شود. نویسنده توضیح میدهد

شریعتي با توجه به برداشت ویژه خود از شرق وغرب و شکاف موجود میان این دو تمدن وعلل نفوذ غرب در مشرق زمین خواهان خروج از این وضعیت و توجه به سنن ملی با دیدگاهی انتقادی و اصلاح طلبانه شده است. وی ضمن حمله به افکار سنتی و متحجرانه از روحانیون خواسته تا در مورد مسائل اساسی مربوط به جوامع اسلامی بیاندیشند. شریعتی همچنین با نکوهش تقلید و پیروی کور کورانه از غرب لزوم پیوستگی و انسجام میان روشنفکران با توده مردم در جوامع اسلامی را گوشزدکرده است. بنظر وی مشکل اصلی جوامع اسلامی عدم وجود تفاهم مشترك در دیدگاهها میان توده مردم و روشنفکران آن جامعه است، در حالیکه در جوامع اروپائی چنین هماهنگی و هارمونی میان تودهای مردم و طبقات روشنفکر به شکل کاملاً خودکار و طبیعی وجود دارد. بنظر نویسنده، دکتر شریعتی اقدامی در جهت ادغام و هم کاسه سازی سنتها با مدرنیسم ونوگرائی انجام نداده و در دیدگاه منفی هم در این خصوص ندارد بلکه عنصر جایگزینی را ارائه داده که حاصل ترکیب این دو عامل می باشد بطور یکه شریعتی در توصیه به کسانیکه قائل به ضرورت جدا کردن جوامع اسلامی از غرب یا کسانیکه خواهان بر خورد کاملاً باز و انفعالی با غرب هستند توصیه می کند، باید از غرب در مدرنیسم تقلید و دنباله روی کرد ولی این دنباله روی باید همانند تقلید شاگرد از آموزگار خود باشد زیرا در غیر اینصورت شاگرد تا ابد در نادانی خود غوطه خواهد خورد. البته چنین تقلیدی نباید از الگوی ارائه شده در قرن بیستم در اروپا و امریکا باشد بلکه باید جامعه انسانی را به صورت الگو قلمداد کرد که برپشتوانه های عمیق تاریخی و فرهنگی جامعه تکیه دارد. بنظر شریعتی باید به فرهنگ و استقلال اخلاقی و اقتصادی و ابداع فکری و فرهنگی توجه داشت. شریعتی در ابعاد سیاسی به نوعی از رهبری ارشادی در مرحله انتقالی و گونه ای عملکرد وفونکسیون متفاوت دین در سیاست در شرق و غرب ایمان داشت و در جستجوی این امور از طریق یك حرکت انقلابی بود.

* پژوهشگر ارشد مقیم در مرکز پژوهشهای علمی ومطالعات استراتژیك خاورمیانه.

ویکتور الک*

سیبویه: پل شناخت و وفاداری میان پارسیان و اعراب

نویسنده در ابتدای نوشتار خود با اشاره به اینکه سیبویه لقبی است که در زبان فارسی به معنای بوی سیب می باشد، شرح مختصری در مورد زادگاه ونشو و نمای ابی بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ملقب به سیبویه بزرگترین عالم نحو زبان عربی میدهد و قبل از توضیح عمق کار و تالیفات سیبویه آورده است:

– پژوهندگان در دستور زبان عربی که پژوهشهای خود را مشحون از اخبار مربوط به سیبویه وارزش کتاب (الکتاب) ساخته اند ، سه رویکرد را در پیش گرفته اند :

– مورخ رشد و پرورش سیبویه را گام بگام دنبال کرده تا اینکه و ی را به شیخی در مرتبه چهارم از مکتب نحوی در بصره می رساند.

– – گروه دیگر سعی کرده در دیدگاهی انتقا دی میان سیبویه وکسائی (شیخ رتبه دوم در مکتب کوفه) مناظره های آنها را بتفصیل بیان دارد.

– – گروه سوم هم به بررسی بعضی از ابعاد دستاوردهای سیبویه پرداخته و بعنوان مثال ساختارهای صرف در کتاب الکتاب را مورد بررسی قرار داده اند.

– نویسنده سپس در تشریح رهیافت خویش با ابراز نارضایتی نسبت دیدگاها و رویکردهای بالا، تولد سیبویه در شیراز و آمدن وی از شیراز به بصره را نشانه ای بر شخصیت جامع و در برگیرنده سیبویه می گیرد که خصایص ملتهای عربی وپارسی را در خود جمع کرد تا از این طریق رودخانه پر آبی را بوجود آورد که نهایتاً در آبشخور کتاب الکتاب ریزش میکند و این اثر جاویدان را خلق می نماید.

– به گزارش نویسنده ، سیبویه به هدف پرهیز از بروز هرگونه خطای دستوری در ترکیب زبان عربی، سلاح نحو را کار آمدترین سلاح یافته و در گفتگویی با حمّاد بن سلمه از ایراداتی که وی بر جملات بکار رفته از سوی سیبویه می گیرد آزرده خاطر شده وهمّت بر پیراسته کردن زبان خود از این اغلاط واشتباهات می گمارد و کمر به تنظیم و تدوین قوانین نحو عربی می بندد . دکتر الک سپس با تحسین تبویب و فصل بندی بسیار عالی و علمی کتاب الکتاب این سوال مطرح میسازد که آیا این اثر سیبویه صرفاً به انگیزه حفظ غرور علمی و نحوی خودش تالیف شده تا در تجلیل از مقام استاد خود الخلیل بن احمد و پاسداری از دانش وی نگاشته شده است نویسنده شق دوم را پذیرفته و با یاد آوری اینکه وطن دوم سیبویه پس از ایران، کشورهای عربی است، تاکید دارد بزرگداشت سیبویه و زنده کردن دانش وی، اقدامی پسندیده است که سزاوار مقام اخلاقی وعلمی سیبویه می باشد ولی مدرنیزه کرد. دانشی که سیبویه آنرا با امانت کامل در الکتاب بودیعه برای آیندگان باقی گذارده، بزرگداشت واقعی این دانشمند فرزانه می باشد.

* استاد تمدن عربی- اسلامی، رئیس مرکز زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه لبنان، دبیر کل مجمع فرهنگی عرب.

نور محمد علی القضاة *

برمکیان در دربار عباسیان

نویسنده نوشتار خود را از این ایده آغاز می کند که برمکیان خانواده اصیل و ایرانی تبار هستند که از جایگاه والایی در تاریخ اسلام برخور دارند. این خانواده اصیل از موقعیت برجسته ای در در بار خلفاء بر خوردار شد و توانست با سود بردن از این موقعیت، از منافع مسلمانان پاسداری کرده و موجبات پیشرفت و خیزش و ترقی سیاسی واقتصادی و اداری دولت اسلامی را فراهم آورد. بر خورد کریمانه و حسن تعامل و اخلاص بسیار زیاد برمکیان آنها را در قلوب مردم جای داد تا جائیکه اقدام هارون الرشید در قتل و کشتار این خانواده نتوانسته است توجیه مقبولی را در تاریخ برای خود بتراشد. لازم است نقش موثر خانواده برمکی در رهبری امت اسلامی و حفاظت از منافع آن و بنیان گذاری نهادهای اصلی آن برجسته شود زیرا تاریخ در این رابطه انصاف را در قبال این خانواده رعایت نکرده است. اعضای خانواده برمکیان بمدت نیم قرن وزرای دولت و امپراطوری اسلامی بودند واز نقش محوری و کارساز چه در دربار عباسیان یا در بار عثمانیان برخوردار بودند. نفوذ برمکیان در واقع گونه ای از ابراز اقتدار عنصر ایرانی بود که بعدها به انتشار ایده و اندیشه ایرانی در منطقه پهناوری از امپراطوری اسلامی منجر گردید. نویسنده در این راستا با اشاره به دستاوردها واستعداد برمکیان در ابداع و خلاقیت ادبی، تاکید دارد که برمکیان اصلاحات گوناگون اداری را بنیاد نهادند و آموزش و پرورش را چه در مرکز خلافت عباسیان یا در دیگر مناطق زیر سلطه خود انتشار دارند. در این رابطه مهمترین اصلاحات اداری برمکیان مشخص کردن مفهوم وزارت بود بطور یکه آنها این مفهوم را در قالب وزارت اجرائی و وزارت واگذاری جا انداختند. بنظر نویسنده برمکیان در بعد قابلیتهای نظامی و بر خورد با تعصبات عربی از طریق خشونت وسرکوب ومنطق زور را ردّ کردند که در آن دوره شیوه ورویکرد غالب خلفاء بود، زیرا برمکیان در یافته بودند نمی توان با خلافت در مفهوم قبیله ای به قصد براندازی آن تعامل داشت بلکه بهتراین است تا تعامل در قالب تلفیق مسالمت آمیز با آن با رویکری بسوی سلطه دولت صورت پذیرد. همین رویکرد بود که محبت این خانواده را در دل مردم جا انداخت.

*دانشجوی اردنی دوره دکترا در دانشگاه تربیت مدرس، بخش زبان و ادبیات فارسی وعضو هیئت علمی دانشگاه یرموك در اردن.

فصلية
إيران والعرب

قسيمة اشتراك

أرجو تسجيل اشتراكي بنسخة عدد.....................

ابتداء من العدد .... ولمدة عام (....................)

■ مرفق شيك بقيمة (...)

صادر لأمر مجلة فصلية إيران والعرب

■ حول مبلغ (...)

إلى حساب المجلة لدى بنك بيروت رقم: ٠٥٨٦-٣٧٠-٤٠٢

الاسم: ....

العنوان: ....

... .ص.ب.: .... هاتف / فاكس: ....

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

الاشتراك السنوي

بما فيه أجور البريد

لبنان	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
إيران	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
دول عربية	أفراد	٤٠ دولاراً	مؤسسات	٦٠ دولاراً
دول أخرى	أفراد	٦٠ دولاراً	مؤسسات	٨٠ دولاراً

ترسل الطلبات إلى

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط / مجلة فصلية إيران والعرب

بئر حسن - شارع السفارات

ص.ب.: ٥٦٦٩/١١٣ - هاتف وفاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨

Iranian-Arab Affairs Quarterly

Issues 15 - 16 - Year 4 / Winter - Spring 2006

Contents





General Supervisor
S. Hussein Musavi

Editors - In - Chief
Victor Kik
Mahmood Sariolghalam

Executive Directors
Ali Haydari
Ibrahim Farhat

Editing Secretariat
Ali Jouni

Responsible Director
Victor El-Kik

Iranian-Arab Affairs Quarterly

مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات
استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات
الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

Objectives:

- Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

Address

Beirut office
Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Aaj Bldg.
Tel:01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
e mail: fasleyat@middleeast-iran.com

Tehran office
20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tahran- Iran
P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax:8969565
Tel: (009821) 8961770/8966722/8964282
e mail: merc@irost.com

Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

15-16

Issues 15&16 - Year 4 -Winter/Spring 2006

Towards Brotherly Relations between Iran and the Arabs

A Study in the Modern Iranian Economic Thought

The Ethical Rule in Islamic Economy

Ali Shariati: The Return to the Self

The Iranian Foreign Policy in Ahmadi Nejad's Term

The Barmakids in the Abbasid Era



Design: M.Momayez